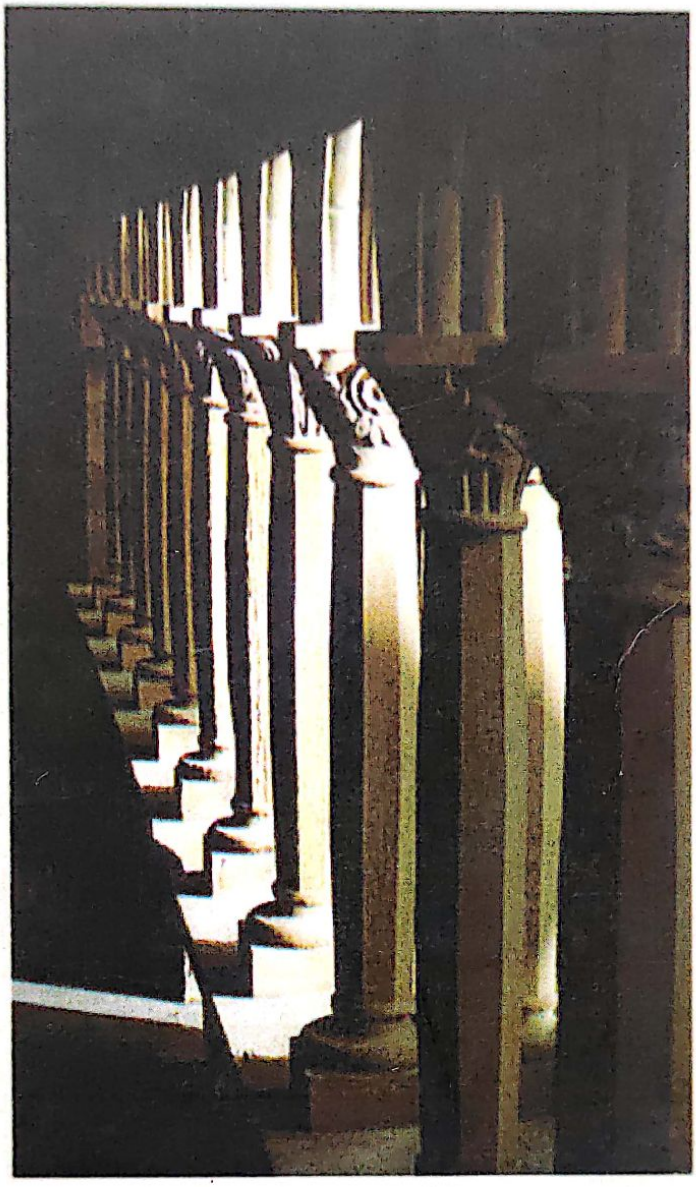
DORIN ŞTEFĂNESCU



Celălalt Hasdeu

doctrina esoterică

II 409.018

CASA CĂRŢII DE ŞTIINŢĂ

Scanned with OKEN Scanner

Dorin Ştefănescu este conferenţiar univ. dr. la Facultatea de Ştiinţe şi Litere a Universităţii „Petru Maior" din Târgu-Mureş şi membru al Uniunii Scriitorilor din România. Cărţi publicate: *Hermeneutica sensului* (Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1994), *Sensul şi imaginea. Eseuri de hermeneutică a imaginarului* (Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997), *Desfundarea fântânilor. Eseu despre filosofia lui B.P.Hasdeu* (Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998), *Prezenţă şi înţelegere. Reflecţii asupra fenomenului religios* (Ed. Paralela 45, Piteşti, 2000), *Creaţie şi interpretare. Studii despre arta cuvântului* (Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2003), *Metafizică şi credinţă* (Ed. Paideia, Bucureşti, 2005), *Heliade necunoscutul. Ontologie şi poetică* (Ed. Paralela 45, Piteşti, 2007), *Spiritul de fineţe. Cincisprezece meditaţii* (Ed. Paideia, Bucureşti, 2009). Traduceri din Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic* (Ed. Amarcord, Timişoara, 1995) şi Teilhard de Chardin, *Mediul divin* (Ed. Herald, Bucureşti, 2007).

Scanned with OKEN Scanner

DORIN ŞTEFĂNESCU

569 245

CELĂLALT HASDEU

DOCTRINA ESOTERICĂ

465267
B.C.U. IAŞI

ALE

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2009

Scanned with OKEN Scanner

„Nu întreprindem o lucrare de erudiție ci una de înțelegere"

René Guénon

„M-am întrebat pe mine însumi
şi mi-am răspuns mie însumi pentru mine însumi;
dar am răspuns de-a dreptul prin însăşi
firea lucrurilor"

B. P. Hasdeu

Scanned with OKEN Scanner

„DESFUNDAREA FÂNTÂNILOR"

Cuvânt lămuritor

Dacă această carte este una de filosofie, ea trebuie să impună atenției una din problemele esențiale cu care gândirea umană nu a încetat să se confrunte. Care este aşadar *problema* cărții? Una singură: sufletul. O carte care se zideşte în jurul sufletului poate mira astăzi, mai ales când e vorba, precum în eseul de față, despre o viziune aparent necanonică, ieşită din tipare, cum pare să fie, la prima vedere, doctrina esoterică a lui Hasdeu. La a doua vedere însă, nedumerirea se transformă în revelație, căci dincolo de misterul unui suflet surprins în datele sale „obiective", fenomenal „detectabile" prin recursul la o metodă pozitivistă, aflăm rădăcinile adânci, coborâtoare până în negura timpurilor.

„Închipuiți-vă un peisaj ale cărui elemente constitutive abia se zăresc la o distanță prea depărtată. Este o pădure, zic unii; este o insulă pe un lac, zic alții; este un oraş pe un munte, zic o samă. [...] Acela care demonstrează că nu se vede, nu demonstrează prin aceasta că nu este, dar împinge pe ceilalți de a cerceta cu stăruință pentru a se vedea ceea *ce este*".[1] În plus, „neamul omenesc nu e numai ceea ce se vede: ca şi individul, el ascunde sub un văl exterior, o existență care nu întotdeauna se manifestă în afară prin fenomene perceptibile".[2] Ne propunem prin urmare să aducem la lumină ceea ce nu se vede la prima vedere, pentru a risipi imaginea iluzorie proiectată de o aşa-zisă „rătăcire" mistică a ultimului Hasdeu şi a vedea ceea ce este.[3]

---

[1] *Etymologicum Magnum Romaniae*, IV, *Negru Vodă*, Bucureşti, 1898, p. XXIV.

[2] *Studiu asupra giudaismului. Evreul în literatură*, în *Columna lui Traian*, I, nr. 14, 1870, p. 2.

[3] Despre filosofia lui Hasdeu, şi cu precădere despre fenomenologia sa spiritualistă, aprecierile critice se înşiră pe un evantai destul de larg, de la neînțelegerea unui D. Murărașu, care caută a descoperi doar ceea ce se aşază sub „semnul logicii şi rațiunii" (*Hasdeu. Ediția Mircea Eliade*, Bucureşti, Tiparul Universitar, 1938, p. 67), trecând prin

Scanned with OKEN Scanner

Astfel încât, printr-o întoarcere *ad fontes*, nu năzuim decât să dăm la o parte imensul balast (de ignoranță, de uitare, de nesemnificativ) ce a acoperit în ultimul timp nu atât *opera* lui Hasdeu (prezentă încă în conştiința contemporană prin reuşitele sale parțiale ce rămân circumscrise, orice s-ar spune, în domeniul istoriei literare), ci însăşi *gândirea vie* a unuia dintre marile spirite ale secolului al XIX-lea; încercare de a scoate la lumină această sevă de neprețuit, de a desfunda fântâni ale căror izvoare nu au secat nicicând, „fântâni scuturate de orice dubiu". Căci ele există în străfundul nevăzut al Spiritului, iar dacă nu ştim de ele, crezând că păşim pe un pământ uscat, nu e de vină decât orbirea de care ne lăsăm călăuziți, nu e răspunzător decât sufletul nostru sărăcit, nesimțitor la chemarea fratelui său din adâncuri.

O critică a surselor? Într-un fel da, pentru că „doar când filologul are spirit filosofic, cum se întâmplă în cazul lui Hasdeu, abia atunci el ne poate descrie ceva mai cu noimă lucrurile".[1] Vom urmări ca atare, interpretându-le în desfăşurarea lor succesivă, „virtuțile şi servituțile" unui suflet în ceea ce are el mai profund uman, mai universal şi mai individual totodată, cu alte cuvinte *noima* lui. Exercițiu hermeneutic de „resursare" ce constă „în limpezirea fântânelor unele prin altele", scopul său fiind „de a dezmormânta adevărul".[2] Nu ascundem faptul că acest itinerar – deloc surprinzător pentru cel care mărturiseşte a-i place mai ales a se îndruma „pe căi

---

studiile lui Marin Ştefănescu din *Filosofia românească* (Ed. Casei Naționale, Bucureşti, 1922, p. 146); Alexandru Ieşan, *Doctrina spiritualistă a lui Hasdeu* (Institutul de istorie şi limbă, Univ. Cernăuți, 1928, p. 18), care află idei inspirate din Giordano Bruno; Al. Piru, *Hasdeu filosof* (în „Jurnal literar", nr. 26, 1939); până la G. Călinescu, pentru care „filosofia lui Hasdeu a fost ignorată cu suficiență (...). Totuşi istoricul nostru este un gânditor" (*Istoria literaturii române...*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 381), adăugând că „Hasdeu se va citi din ce în ce mai mult, când bune studii şi ediții îl vor face cunoscut" (*Ulysse*, Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1967, p. 78); şi în special Mircea Eliade care, în *Introducerea* la *Scrieri literare, morale şi politice* de B.P.Hasdeu (1937), apreciază pasiunea romantică pentru sinteză şi metoda magică, „o viziune tragică de amurg – care culminează în *Sic cogito*" (în *Despre Eminescu şi Hasdeu*, Ed. Junimea, Iaşi, 1987, p. 66).

[1] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 145.

[2] *Evreul în literatură*, în *Columna lui Traian*, I, nr. 14, din 20 aprilie 1870; *Ion Vodă Cel Cumplit. Prefața la prima ediție*, Bucureşti, 1865.

Scanned with OKEN Scanner

nebătute" – urmează îndeaproape ceea ce Simone Weil numea *izvorul grecesc*, cu precădere modelul plotinian, conjugat cu cel gnostic, deschizându-se însă spre orizonturi dintre cele mai fecunde. Nu e vorba atât de un complex cultural, cât mai degrabă, şi în esenţă, de zări pe care sufletul le poartă în sine, spre care e chemat în lăuntrul său cel mai intim.[1] În acest sens, căderea sufletului în lume (procesiunea) şi reîntoarcerea sa la divinitate (conversiunea) nu pot fi privite decât ca un act unitar, arcuirea unui singur efort a cărui săgeată îşi află ţinta în mâinile Celui ce o trimite în lume.

Descoperim aici aşadar o poveste despre suflet. Despre moartea sufletului care, aruncat în lume, nu se poate trezi la viaţă decât lepădându-se de lume. Poveste paradoxală, al cărei tâlc zace în adâncul condiţiei umane; Hasdeu l-a cunoscut, recunoscând în el însuşi temeiul fiinţării noastre: coborât în existenţă, sufletul moare într-un trup vieţuitor. Moarte *necesară*, pentru că înseamnă o încercare a sufletului pe calea dezmărginirii sale; moarte *aparentă*, căci scânteia divină pe care o poartă în sine e nemuritoare. Este tocmai ceea ce îi garantează mântuirea: părăsindu-şi existenţa mundană, o dată cu moartea trupului, sufletul renaşte, transfigurându-se ca spirit în necuprinsul patriei cereşti.

Un cerc al cunoaşterii prin urmare, dar şi o spirală ontologică, deoarece sufletul se întoarce la Sine izbăvit, purificat de tot ceea ce înseamnă existenţă materializată în trup. Încercare a *vederii* ce presupune valorizarea fără rezerve a sufletului şi, implicit, expedierea trupului în domeniul nesemnificabilului. Un dublu exil: unul deplâns, cel al sufletului pogorât în lumea naşterilor, altul dorit, cel al trupului aşteptat să moară. O singură certitudine însă: cursul inflexibil al legii universale, în virtutea căreia sufletul – *orice* suflet – urmează calea ascendentă a eliberării şi a desăvârşirii de sine.

---

[1] La aceleaşi *intuiţii pre-creştine* se referea şi Ion Barbu atunci când, în *Cuvânt către poeţi*, vorbind despre domeniul unor „forţe obscure, precreştine", spunea că „la temeliile sufletului omului de astăzi zac straturi de păgânătate. (...) Aceste funduri sunt bogăţia, demonia naturii noastre şi greutatea e numai să le găsim adevăratul rost".

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Scanned with OKEN Scanner

La capăt de drum, nimic nu mai poate întuneca vederea deplină, lumina regăsirii, slava dumnezeieştilor alcătuiri. La capătul drumului *nostru*, acolo unde noi ne oprim ca ființe supuse timpului, sufletul merge mai departe, ne transcende în mod absolut, căci, spre deosebire de petrecerea noastră lumească, prea curând curmată de limita muritoare a trupului, drumul său e infinit; nimic nu mărgineşte noua sa viață, existența sa nemuritoare. Or aici, dezmărginit întru Totul, sufletul nu mai poate fi problemă: nu poate fi decât *Prezență* pururi vie, în împărtăşire cu temeiul propriei ființări.

Scanned with OKEN Scanner

I

KATHODOS SAU „RAZA CE COBOARĂ"

1. Mărginirea universului din infinit

„Plâns-am şi m-am tânguit văzând locul străin pentru mine"
Empedocle

„Numai Dumnezeu există: una şi singura substanță. Existând, Dumnezeu face. Orice facere, orice urzire, presupune margini, Dumnezeu dară, marginile din infinit, face din sine Universul cu toate ale lui. Însă orice mărginire a substanței celei dumnezeieşti este o împuținare, o scădere, o perdere, de unde în Univers toate acele rele cari nu pot fi în Dumnezeu".[1] Proiectul spiritual hasdeian este, în esența sa, de origine neoplatoniciană. Singura existență substanțială este cea divină; existență creatoare însă, care nu îşi divide substanța în actul creației, ci generează prin emanație, fără pierdere, existența sa rămânând identică cu generarea sa eternă.[2] Fără să piardă în sine nimic, egal cu sine în însuşi actul creației, principiul divin – acest Suflet Universal[3] transcendent lumii – dă naştere sufletului particular, imanent acestei lumi, inferior modelului său prin degradarea în ordinea calității,[4] a unității şi a nemuririi.

---

[1] *Sic cogito*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1991, p. 63. Citatele din această lucrare trimit la prezenta ediție.

[2] La rândul său, Schelling vorbeşte de „secretul acesta intim al supremei existențe, care constă în a nu cuprinde în sine nici o gândire, şi nici o esență, doar a forma unitatea ce e deasupra şi uneia şi alteia, fără a pierde ceva din puritatea sa" (*Bruno sau despre principiul divin şi natural al lucrurilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 94).

[3] Sufletul Lumii (*psyche tou pantos*) a cărui compoziție este dezvoltată de Platon în *Timaios* 35 b – 36 b.

[4] „În principiu – spune Ficino, reluând o idee plotiniană – *calitatea* (*qualitas*) este cea care-i permite incorporalului să treacă în corporal" (*apud* Ioan Petru Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere.1484*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1994, p. 336).

Scanned with OKEN Scanner

Din sufletul ceresc provine şi decurge o imagine care formează fiinţele pământeşti, un suflet inferior care, după Plotin, imită principiul său inteligibil (Sufletul Universal), dar nu poate să semene perfect cu acesta, pentru că întrebuinţează materiale imperfecte; rezultă că fiinţele de aici jos nu pot trăi veşnic: „imediat în urma demiurgului vine sufletul celest, precum şi sufletele noastre. O imagine a sufletului celest, care provine de la el şi care emană, întrucâtva, din realităţile superioare, produce vieţuitoarele de pe pământ. Deşi îl imită pe cel celest, totuşi, fiindcă nu se poate folosi decât de un corp inferior în vederea creaţiei, fiindcă se află într-un loc inferior şi pentru că vieţuitoarele care asumă o anumită constituţie nu au dorinţa de a persista, aceste vieţuitoare nici nu pot exista etern".[1]

Este ceea ce Plotin numeşte, conform „schemei alexandrine",[2] *apostrophè, kathodos* sau *proodos* (lat. *processio*) ce reprezintă o îndepărtare progresivă de esenţa fiinţei divine şi, implicit, o pogorâre în lumea sensibilă. Aceasta întrucât, dacă ar dormita în esenţa lor necorporală, facultăţile sufletului ar fi inutile; fără a trece la actul *procesiunii*, sufletul ar ignora ceea ce el însuşi posedă; astfel încât, „sufletul coboară de la cel superior lui"; „deşi divin şi sosit din regiunile superioare, sufletul ajunge în corp şi, fiind cel din urmă zeu, vine aici printr-o înclinaţie spontană, datorită puterii sale", arătând „fapte şi acţiuni care, fiind inactive în lumea incorporală, ar fi rămas în zadar, căci nu s-ar fi actualizat niciodată. Sufletului i-ar fi scăpat tocmai cele posedate de el, dacă ele nu s-ar fi ivit şi nu s-ar fi manifestat".[3] Descindere „aici jos", în ciclul manifestării, ce

---

[1] Plotin, *Enn.* II, 1, 5, în Plotin, *Enneade*, vol. I, Ed. Iri, Bucureşti, 2003, p. 255. Trimiterile la Plotin se referă la această ediţie în două volume. „Sufletele vin din unul singur şi sunt multiple în sine, graţie inteligenţei (...). Sufletul rămas este expresia unică a inteligenţei, iar cele care provin de la ea sunt expresii parţiale şi imateriale, asemenea lumii de sus" (*Enn.* IV, 3, 5, în ed. cit., II, p. 259).

[2] „Dumnezeu nu încetează niciodată a produce, natura sa e de a produce mereu, după cum aceea a focului e de a arde şi aceea a zăpezii e de a răspândi frigul" (Philon, *Legis Allegorie*, I, 44). Despre „schema alexandrină", *cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 89; idem, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, p. 322.

[3] Plotin, *Enn.* IV, 8, 5, în ed. cit., II, p. 461. „Mulţimea fiinţelor generate din unu nu ar exista, dacă nu s-ar manifesta cele care au dobândit rangul de suflete. Tot aşa, nu trebuie să existe doar suflete, fără să apară fiinţele generate prin ele, de vreme ce îi este propriu fiecărei naturi să producă ceva după ea şi să se desfăşoare ca dintr-o sămânţă, dintr-un

Scanned with OKEN Scanner

înseamnă de fapt intrare într-un trup, întrupare deliberată şi necesară prin chiar natura energetică a principiului creator. Revenind la Hasdeu (citatul amintit la început), se poate observa că această coborâre a sufletului în lume (şi în lumea trupului) presupune o concomitentă mărginire de sine, ceea ce înseamnă: o treptată degradare a virtuților transcendente, o diminuare ontologică a substanței divine şi, în consecință, o pierdere a autonomiei.

Problemă ce atrage după sine o alta: pogorârea aceasta este o cădere (o pedeapsă a divinității) sau o simplă descindere pe treptele creației (o degajare firească de energie creatoare)? În acest punct, Hasdeu pare a se despărți de Plotin. Pentru întemeietorul neoplatonismului, procesiunea nu e o cădere, ci „o condiție de inferioritate trecătoare a sufletului",[1] nici voluntară, nici impusă, ci izvorâtă dintr-o necesitate ce ține de libertatea creatoare a divinității, altfel spus o procesiune continuă, până când, din treaptă în treaptă, toate lucrurile să fie deschise la ultimele limite ale posibilului: „manifestarea celor mai bune lucruri aflate în inteligibile, şi anume a puterii şi a bunătății lor, şi toate sunt reunite veşnic, atât inteligibilele cât şi sensibilele, unele existând prin sine, iar altele primind veşnic existența prin participarea la primele, imitând pe cât posibil natura inteligibilă".[2]

Procesiunea graduală ce limitează din ce în ce mai mult este evocată şi de Hasdeu, pentru care creația descendentă presupune îngrămădirea unor „margini peste margini", cea dintâi margine fiind corpul, margine înțeleasă ca „o nevoie a firii celei mărginite a lucrurilor şi a ființelor din univers".[3]

---

principiu indivizibil îndreptat spre țelul care este sensibilul" (*ibid.*, IV, 8, 6, în ed. cit., II, p. 461). *Cf.* Platon, *Timaios*, 42 e; 69 a – c.

[1] Grigore Tăuşan, *Filosofia lui Plotin*, Ed. Agora, Iaşi, 1993, p. 106.

[2] Plotin, *Enn.*, IV, 8, 6, în ed. cit., II, p. 463. „Odată ce vine clipa, ele coboară de la sine şi pătrund unde trebuie (...), intră în corpul care li se potriveşte, ca şi cum ar fi mobilizate de puteri magice şi purtate de forțe irezistibile" ; „Sufletele nu vin voluntar şi nici nu sunt trimise, şi nici voința lor nu înseamnă o putere de opțiune, ci, ca şi cum ar fi mânate natural, asemenea dorințelor naturale spre căsătorie sau spre anumite fapte frumoase, în absența vreunei reflecții care să le motiveze" (*ibid.*, IV, 3, 13, în ed. cit., II, p. 273).

[3] *Sic cogito*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire însă de doctrina neoplatonică, pentru Hasdeu mărginirea inerentă lumii antrenează după sine prezența răului în lume, rău ce nu este de proveniență divină, ci generat în mod firesc în însuşi actul de creație a lumii. Conform acelui sincretism difuz care infuzează religiile misteriomorfe cu elemente platonice şi gnostice, poziția sa urmează aici îndeaproape învățătura gnostică.[1] Lăsând deoparte, deocamdată, implicațiile specifice răului în lume, să amintim doar că în concepție gnostică pogorârea sufletului reprezintă căderea în mărginirea generată de creația unui demiurg rău, *i.e.* Dumnezeul Genezei. De aceea, ființa căzută, rătăcitoare în lumea materială, se simte străină (alogenă), dar în acelaşi timp aleasă, Basilide amintind de inițiații Aleşi „străini de această lume" (*xenoi en kosmo uperkosmioi*).[2] Chiar şi cele trei întrebări ce însoțesc titlul lucrării lui Hasdeu *Sic cogito* („Ce e viața? Ce e moartea? Ce e omul?")[3] par să reia tripla întrebare la care este pregătit să răspundă inițiatul gnostic: „De unde am venit?

---

[1] *Cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 49. Pentru gnostici, „Geneza echivalează cu o decadență" (L. Blaga, *Despre gândirea magică*, Fundația regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941, p. 35). Problema spinoasă a *concordiei discors* dintre Plotin şi gnostici este prezentată de Hans Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1954), care îl consideră pe Plotin drept continuatorul metafizic al gnosticilor. *Cf.* de asemenea H. Ch. Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin*, în *En quête de la Gnose*, I, Gallimard, Paris, 1978. De adăugat doar că, după aceşti autori, schema plotiniană a *procesiunii* Ființei, care este în acelaşi timp o pogorâre treptată a Intelectului către materie, ține de un proces de *devoluție* (termenul îi aparține lui H. Jonas) ce este tipic pentru sistemele gnostice „sirio-egiptene" (*cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 398). Despre variantele acestei teorii, *cf.* I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1996, p. 209. În ceea ce priveşte principiul Răului în gnosticism, *cf.* idem, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 145, 171, 193, 194; 262 (în bogomilism).

[2] *Cf.* capitolul *Marea tradiție a Gnozei*, în Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994. Chiar şi un roman precum *Străinul* de A. Camus este interpretat ca un roman gnostic (să nu uităm că în teza sa de doctorat intitulată *Métaphysique chrétienne et néo-platonisme*, Camus tratează cu precădere Gnoza; trad. rom. *Între Plotin şi Sfântul Augustin*, în A. Camus, *Eseuri*, Ed. Univers, Bucureşti, 1976). De asemenea, în doctrina hermetică, „Dumnezeu nu poate fi atins decât fugind din lume, comportându-te în lumea aceasta ca un străin de ea" (A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier Montaigne, Paris, 1967, p. 371), deoarece „din capul locului Realitatea este străină alcătuirii noastre", „chiar şi trupul însuşi este străin omului" (Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, Ed. Herald, Bucureşti, f. a., pp. 221, 170). Această ultimă referință o vom reda în continuare prin sigla *CH*.

[3] Întrebări care apar în ediția din 1942 (Ed. Librăriei „Universala" Alcalay et Co., Bucureşti), însoțind titlul; în ediția din 1991, ele sunt incluse la p. 208.

Scanned with OKEN Scanner

Unde sunt? Încotro mă duc?", altfel spus: „*Ce* am fost? *Ce* sunt? *Ce* voi fi?".[1]

Un aspect important al acestei probleme îl reprezintă raportul dintre Sufletul Universal şi sufletul individual căzut în lume. Pentru Plotin, sufletul individual nu este o parte a Sufletului Universal, deoarece acesta din urmă, fiind formă pură, nu se poate divide, cu alte cuvinte nu îşi poate împărți calitatea; sufletul individual e inferior doar din perspectiva cantității de materie pe care o presupune crearea sa. Şi aici Hasdeu se desparte de Plotin: „din dată ce recunoaştem că făptura a fost urzită din infinit, ceea ce nu e chip a n-o recunoaşte, atunci urmează că ea nu poate fi decât o părticică din acel infinit pusă în margini, căci numai mărginindu-se dânsa încetează de a fi acel infinit".[2] Ființa creată este doar o parte din ființa infinită, parte care pune astfel un hotar infinitului, ea fiind calitativ finită, diferind substanțial de substanța divină creatoare: „Orice făptură este o bucățică desprinsă din Dumnezeu; una din Dumnezeu, dar în margini; ceva în margini, dar din Dumnezeu".[3] Mărginită fiind, ființa creată păstrează însă în parțialitatea sa „ceva" din substanța divină; creația căzută în finitudine este o părticică divină, la fel cum creatorul, pe de altă parte, îşi lasă sămânța divină în lume (transpare aici totuşi ceva din distincția neoplatoniciană dintre *idem in essentia / aliud in esse*). „Pentru gnostic – precizează Mircea Eliade – singurul obiectiv demn de a fi urmărit este liberarea acestei părticele divine şi reurcarea ei către sferele celeste".[4]

De aici, *dorul* ființei căzute după lumea pe care a părăsit-o,

---

[1] Henri-Charles Puech, *Phénoménologie de la Gnose*, în *op. cit.*, I. O formulă a gnozei valentiniene, transmisă de Clement din Alexandria, proclamă că se poate dobândi eliberarea aflând „ce eram şi ce am devenit; unde eram şi unde am fost aruncați; către ce țel ne grăbim şi unde am fost răscumpărați; ce este naşterea şi ce este regenerarea" (*Extrase din Theodot*, 78, 2), în Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Payot, Paris, 1978, p. 354. *Cf.* P. Hadot, *op. cit.*, pp. 50-51.

[2] *Sic cogito*, p. 104. Concepția este specifică gnosticismului manihean: „Manicheenii zic că sufletul este nemuritor şi necorporal, dar ei pretind că nu există decât un singur suflet, adică sufletul universal, care este împărțit şi distribuit între toate corpurile însuflețite şi neînsuflețite" (Nemesius, *Despre natura omului*).

[3] *Sic cogito*, p. 99.

[4] M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 356.

Scanned with OKEN Scanner

„dorul cel primordial, impulsiv de a se dezmărgini", cum spune Hasdeu: „în orice făptură, dorul infinitului se dă pe față dintâi impulsiv, apoi impulsiv-instinctiv, apoi impulsiv-instinctiv-conştient".[1] Este o primă încercare de dezmărginire înfăptuită datorită acelei fărâme divine sădite în sufletul căzut într-o lume străină: „La om, bucățica cea din Dumnezeu se dezmărgineşte nu numai impulsiv ca la plantă, nu numai impulsiv şi instinctiv ca la animal, ci încă se conştientizează prin porniri idealiste ale minții şi ale inimii în stare de veghere".[2]

*

Meditația lirică *Dorul*[3] concentrează în discursul său metaforic tema pogorârii în lume a sufletului, cât şi sentimentul dureros pe care acesta îl încearcă simțindu-se străin în diversitatea manifestării, tânjind însă necontenit înspre puritatea cerurilor părăsite.

Totul există, aici jos, ca reflex obscur al principiului divin; reflectare ce nu poate ascunde, dincolo de această oglindire

---

[1] *Sic cogito*, p. 99. „Orice porțiune a infinitului – adaugă el într-o şedință a Academiei – este un fragment. (...) Fiecare fragment, însă, are o misiune pe care o îndeplineşte în sfera totalității" (*apud* George Munteanu, *B. P. Hasdeu*, Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1963, pp. 52-53).

[2] *Sic cogito*, p. 100. În legătură cu actul *procesiunii* (teoria sufletului căzut, în general), trimitem la următoarele surse (în afara celor deja citate): doctrina orfică, în *Filosofia greacă până la Platon*, I, 1, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 55-56; II, 2, p. 692; Empedocle (inclusiv teza exilului şi a înstrăinării), *ibid.*, I, 2, pp. 515-518, 523-524, 528-530; Platon (despre călătoria-separație, *aphestanai*), îndeosebi în *Phaidon* (Platon, *Opere* IV, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 174, n. 130; p. 194, n. 200; p. 229, n. 356; 81 c; 81 e; 83 c; 95 d) şi în *Phaidros* (în *op. cit.*, 246 c; 247 b; 248 b, c). *Cf.* de asemenea E. Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985, pp. 305-308, 357; I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 199 (cu referire la Macrobius); F. Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, în special cu privire la concepția plotiniană (pp. 326-327) şi la alegoria porphiriană din *De antro Nymphorum* (pp. 338-368). De adăugat că tema reapare, prin filieră proclusiană (*Elementatio theologica*, prop. 36), la Berthold de Moosburg, procesiunea universală fiind interpretată drept creare, determinare şi informare, în Alain de Libera, *La mystique rhénane* (d'Albert le Grand à Maître Eckhart), Ed. du Seuil, 1994, pp. 395-419. O ultimă atestare, în neoplatonismul florentin, unde procesiunea este văzută drept cosmizare a sufletului (*cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 73; idem, *Călătorii...*, ed. cit., p. 218).

[3] B. P. Hasdeu, *Opere*, I. *Poezii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986, p. 41. Poezia, apărută în *Columna lui Traian*, an I, nr. 52, 19 oct. 1870, reluată apoi în volumul *Poezii* din 1873, „e pe linia cea bună a poeziei filosofice, spre care (...) aspira Hasdeu" (G. Munteanu, *op. cit.*, p. 81).

Scanned with OKEN Scanner

terestră, imaginea îndepărtată a izvorului creator de lumi. Unda tăcută nu este doar unduire a apei la suprafața lumii, ci exprimă ritmul profund, pulsul neauzit al depărtărilor din care s-a smuls pentru a se revărsa în formă pieritoare: ea „izvorăşte / Din depărtate văi, / Apoi se risipeşte / Prin mii şi mii de căi!". Unitatea izvorului originar se scurge pe sine în crearea lumii, dând naştere mărginirii individualului şi diversității formelor sale. Infinit corupt prin manifestare, atins de boala înstrăinării şi de limita corporalității: „E depărtat izvorul /.../ Şi-n multe lumi străine / Cărările-i s-ascund". Ceea ce se arată a fi în plan sensibil nu este decât o abatere de la puritatea inteligibilă a principiului, aparență înstrăinată de propria sa esență; de aceea adevăratele cărări ale acestei lumi se ascund vederii, oferind doar imaginea rătăcirii pe căi străine.

Izvorând dintr-un „cer fără hotare" şi dintr-un „soare născător" (simboluri ale principiului divin), străbătând „un spațiu nefinit", raza sufletului (sau undele sale: „O rază diafană / Şi undele d-azur") coboară „prin întunecime, / Pe drumu-i răcoros", supusă răului din lume. Răul ispititor atrage sufletul în orbita flăcării sale întunecate, suflet care „De nor şi buruiană / Lovindu-se-mprejur, / O sferă-nveninată / Înfruntă ne-ncetat". Călătoria sufletului ce se încheie în negura lumii de jos nu reprezintă doar o cădere degradantă în mărginire, ci şi o permanentă înfruntare a limitelor care încarcerează („Menite să-l sugrume"), o zbatere şi un zbucium al sufletului nicicând împăcat cu condiția sa lumească.

Dorul, această blândă suferință a sufletului istovit de aşteptare, este chiar fărâma divină („în peptul meu sădit") ce păstrează vie amintirea originii celeste, fiind singurul neîntinat de „negură şi spin". Beneficiind de virtutea reminiscenței, sufletul cuprins de dor „nu simte şi n-aude / Sarcasmul trivial", ispita joasă a lumii ce nu poate amorți decât simțurile. Chiar dacă este supusă prezenței răului, diversitatea individualului nu configurează o lume lipsită de semnificație; tot ceea ce ființează sus, în spațiul originar al ascendenței sufletului, se reflectă în esența ființei căzute; revărsat în sufletul individual, dorul păstrează profunzimea universalului, comunicând căldura şi lumina din care s-a ivit: „El vine din nălțime /

Scanned with OKEN Scanner

Şi cald şi luminos!"; la fel cum „unda d-azur" (conform unei variante) îşi păstrează puritatea, precum flacăra trecută ea însăşi prin încercarea mistuirii de sine: „Dar flacăra-i curată / Şi valul e curat!".

Procesiunea reprezintă o cădere a sufletului în lume; suflet rătăcit în finitudinea condiţiei sale terestre, supus ispitelor materiei („Ispitele-i sunt crude"), dar suflet ce arde de dorul izvorului de lumină, dor ce cristalizează în flacăra-i curată *raza ce coboară*, azurul „pur ca un cristal".[1]

2. Naşterea negaţiei prin mărginire

„Trupul unui om curge şi se iroseşte"
Platon

„Prima margine, un fel de zid, despărţind pe om de ceea ce nu este el însuşi, e corpul cel grosolan, de care spiritul e legat ca printr-un lanţ elastic, putând a se depărta până la un punct, dar silit iute a se întoarce. Apoi înlăuntrul acestui corp, fie din pricina lui, fie din pricina altor spirite tot aşa de înlănţuite, cu care spiritul cel înlănţuit are a face, se grămădesc margini peste margini. Întunericul e marginea lumii, răul e marginea binelui, urâtul e marginea frumosului, minciuna e marginea adevărului, strâmbătatea e marginea dreptăţii, prostia e marginea minţii, o margine mai îngustă sau mai largă după împrejurări, dar orice « nu » este o margine până la care poate să înainteze « da », nu este decât o margine, o nevoie a firii celei mărginite a lumilor şi a fiinţelor din univers şi dispare acolo unde nu sunt margini".[2]

Urmare firească a coborârii sale în lume, sufletul se mărgineşte, închizându-se în limitele manifestării de sine. O pri-

---

[1] Poezia *Dorul*, apreciază Tudor Vianu, „ne aminteşte în chip atât de curios ritmurile de mai târziu ale lui Eminescu şi chiar tema sa în poezia *La steaua*, apariţia unui sentiment în sufletul omenesc încărcat de trecutul şi adâncimile pe care le-a străbătut până la ivirea lui în lumină" (*B. P. Hasdeu poetul*, în *Figuri şi forme literare*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1946, p. 91).

[2] *Sic cogito*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

mă limitare, cea mai materială în ordinea ierarhiei descendente, este învelişul corporal. Nu este vorba aici de corpul subtil sau de starea subtilă ca treaptă de manifestare formală, ci de corpul grosier, pur fizic, ce încătuşează sufletul în crisalida temniței sale.[1] Spuneam (*supra* I, 1) că, după Hasdeu, procesiunea sufletului implică, în lumea de jos, prezența răului; ceea ce nu înseamnă însă că sufletul cade în vederea ispăşirii unei pedepse divine. Mărginirea este înțeleasă, ca în hermetism, drept o disoluție sau o destructurare transfigurantă,[2] reprezentând o necesitate[3] ce decurge în mod firesc din însuşi actul creației; o încarnare *ex anankes* ce traduce nevoia ființei de a-şi (de)limita forma manifestă de tot ceea ce nu este manifest, necesitate ce apare în răstimpul procesiunii, pentru a dispare însă în momentul conversiunii, al dezmărginirii. De aceea marginea corporală îl desparte pe om de tot ceea ce nu este el însuşi, detaşând sufletul (de proveniență divină) de lumea inumană neînsuflețită de scânteia originară.[4]

---

[1] Conform metafizicii vedantine, starea subtilă „cuprinde, pe de o parte, modalitățile extracorporale ale ființei umane sau ale oricărei alte ființe aflate în aceeaşi stare de existență, iar, pe de altă parte, toate stările individuale altele decât acestea" (René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vedanta*, Ed. Antet, 1995, p. 30); spre deosebire de aceasta, starea grosieră „nu este altceva decât existența corporală în sine" (*ibid.*).

[2] „Providența Realului a limitat şi va limita prin disoluție toate lucrurile lumeşti, fiindcă disoluția este condiția oricărei naşteri; tot ce este născut se dizolvă pentru a putea fi născut din nou" (*CH*, p. 223).

[3] Teză ce îşi află ascendența în doctrina lui Empedocle din *Katharmoi*: „Este o sentință a Necesității (*ananke*)..." (*cf. Filos. gr.* I, 2, ed. cit., p. 516) ce face ca sufletul să cadă pe „câmpia Nefericirii" (*Ates leimon*). Pentru comparația cu Platon, *cf. Phaidros*, 248 c. De precizat că Plotin distinge două clase de întrupări, aşa cum le prezintă Francisco Garcia Bazán: „a) cele care se produc pornind din Sufletul universal, atunci când un mare ciclu cosmic se reînnoadă după o perioadă de repaos pentru sufletele individuale în sânul sufletului universal; şi b) întrupările succesive ale trupurilor în alte trupuri în timpul diferitelor cicluri care compun perioada cosmică totală". Iată de ce, pe de o parte, pogorârea sufletelor e voluntară, conform procesului spontan al procesiunii ființelor, dar, pe de altă parte, ea este totodată involuntară, atunci când sufletul se află într-o situație de exterioritate sau de particularitate. „Or, odată ce sufletul a concretizat dorința individualizantă, asocierea sa cu trupul (...) îl poate elibera sau contamina. Tocmai această situație, universal variabilă, este cea care îndeamnă sufletul să se întrupeze, în momentul reînnodării ciclului etern, într-un trup determinat. Astfel se îndeplineşte pentru el legea fatalității (*heimarmené*) şi a necesității (*anankė*) universale" (*La descente et l'ascension de l'âme selon Plotin et la polémique antignostique*, în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Actes du Colloque International d'histoire des religions „*Psychanodia*", Les Amis de I. P. Couliano, 2006, pp. 324, 326).

[4] Despre suferințele şi rătăcirile sufletului exilat în lumea timpului, *cf.* Empedocle, în Plutarh, *De exil.* 17, 607 c („noi toți suntem nişte strămutați aici în lume, nişte oaspeți şi

Scanned with OKEN Scanner

Întruparea sufletului se petrece „chiar din acea clipă în care o părticică din Dumnezeu se pomeneşte că nu mai e decât o părticică, în loc de a fi tot"[1]; din clipa în care substanța divină împărțindu-se în ordinea cantității (degradându-se şi în ordinea calității, dar păstrându-şi esența nealterată), dobândind o existență corporală, adică o formă manifestată, nu mai poate fi identică cu Unul din care a emanat, nu îl mai poate reprezenta în totalitatea incoruptibilă a unității sale atemporale, ci se recunoaşte drept parte derivată din acest tot, fragment cosmizat căzut în timpul ce măsoară curgerea lumii.[2]

Ca urmare a acestei bipartiții ontologice între suflet şi trup şi a procesului prin care sufletul se întrupează într-o formă temporală (ceea ce poartă numele de *ensomatoză* sau *metensomatoză*),[3] Hasdeu dezvoltă o doctrină a sufletului organic prin care încearcă să explice dialectica dintre parte şi tot: „Sufletul are o gură a sa, ochi ai săi, urechi ale sale, un organism sufletesc imponderabil, deosebit de organismul ponde-

---

nişte exilați (...). Sufletul fuge şi rătăceşte alungat de hotărâri şi legi divine"); Platon, *Phaidon*, 108 c („sufletul nepurificat" „rătăceşte singuratic"), *Phaidros*, 246 c („de îndată ce şi-a pierdut aripile, el rătăceşte"); după neopythagoreici şi neoplatonicieni (Numenius, Cronius, Porphirius), „condiția sufletului este în această lume aceea a unui prizonier venit dintr-o lume străină" (F. Buffière, *op. cit.*, p. 317).

[1] *Sic cogito*, p. 70.

[2] Curgerea timpului, asociată fiind cu cea a apei, este identificată cu o altă margine ce atrage sufletul înspre materie: „Duhul lui Dumnezeu se poartă deasupra apelor" (*Facerea* I, 2), text citat de Numenius sub forma: „*pneuma* lui Dumnezeu se mişcă deasupra apelor" şi preluat în esența sa de Porphirius în *De antro*... Concepție de fapt pythagoreică ce pune în relație elementul umed cu materia; sufletele care descind în lumea naşterilor au tendința să aspire umiditatea, impregnând cu umezeală pneuma pe care o târăsc, fiind pentru ele primul stadiu al căderii în închisoarea trupului (*cf.* F. Buffière, *op. cit.*, pp. 348, 349, 479). De aici şi viziunea (heraclitiană?) a lui Platon asupra trupului ce curge (*Phaidon*, 87 d). Trupul „este o materie impregnată cu lichid (*hygron*)" (F. Buffière, *op. cit.*, p. 370), „natura umedă" din care constă trupul (*CH*, p. 34).

[3] Între cei doi termeni există totuşi o deosebire. Ensomatoza se referă la trecerea sufletului din starea imaterială direct într-un corp, fără intermedierea pneumei. Metensomatoza numeşte procesul prin care sufletul trece de la un corp „de aer sau de foc la unul de pământ" (Plotin, *Enn.*, IV, 3, 9, în ed. cit., II, p. 265), nefiind vorba de „o schimbare de suflet", ci de „o schimbare de corp" (*cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 623). Despre întrupare (*somatosis*) şi reîntrupare (*metensomatosis*) la Platon, *cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 154. Referitor la *ensomatoză* în gnosticism, *cf.* idem, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 136-137, 139, 222; în hermetism, *CH*, p. 140 („Sufletele erau pe cale să fie întemnițate în trupuri"). În legătură cu „faptul intrării sufletului într-un corp" şi cu termenii mai sus amintiți, *cf.* Platon, *Phaidon*, 95 d, 108 c; *Phaidros*, 246 c; Pythagora, în *Theol. Arithm.* (*Filos. gr.*, I, 2, p. 14 şi II, 2, p. 19).

Scanned with OKEN Scanner

rabil al formei pământeşti".[1] Deosebind astfel între „organism trupesc, ponderabil, trecător, secundar, *suborganism*, pe care moartea îl risipeşte sau îl închide în coşciug; şi organism sufletesc, imponderabil, nepieritor, primar, *supraorganism*, care numai prin moarte se dezlănțuieşte şi-şi capătă deplinătatea avântului",[2] Hasdeu distinge de fapt între două entități organice de grad diferit, a căror structură este în egală măsură derivată dintr-un tot originar. Pe de o parte, suborganismul trupului, supus trecerii timpului şi în final morții, este corpul grosier de care aminteam mai sus; pe de altă parte, supraorganismul sufletului nu este superior celui trupesc decât în virtutea ascendenței sale divine care îi asigură nemurirea. Ambele organisme sunt derivate, însă părți constitutive ale aceluiaşi tot integrator, din moment ce doar sufletul întrupat este un organism, chiar dacă nepieritor; altfel, dezmărginit fiind, el nu poate avea existență organică corporală.[3] Organismul, de orice natură ar fi, este o formă de manifestare, mijlocul prin care esența *este* în existență. De aceea, supraorganismul sufletesc nu este *anima* pură de dinaintea întrupării, ci masca (*persona*) sau vehiculul (*ochêma*) prin care spiritul îşi face intrarea în lume.

Înainte de a continua însă discuția din acest punct al ei, să ne întoarcem o clipă la amintita teză a organicității. După cum s-a văzut, Hasdeu postulează existența a două organisme în făptura omenească: „omul, şi chiar făptura îndeobşte, nu este un singur organism, ci două organisme: unul inferior, altul superior, adică ceea ce noi am numit suborganism şi supraorganism".[4] Între cele două entități se stabileşte o puternică legătură („un lanț elastic"), raport ce funcționează, după cum e firesc, în răstimpul în care sufletul se manifestă în formă corporală: „ambele organisme, în timpul întrupării pământeşti a « eului », se află într-o strânsă însoțire".[5] Cu toate

---

[1] *Sic cogito*, p. 85.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] Philolaos (*Despre ritmuri şi măsuri*) aminteşte de acea *harmonia asomatos* („armonia necorporală") ce caracterizează sufletul înaintea întrupării: „este introdus în corp sufletul [adaptându-se] prin lucrarea numărului şi prin acordul unei armonii nemuritoare [fiind totodată necorporală]".
[4] *Sic cogito*, p. 140.
[5] *Ibid.*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

însă că sufletul este legat de forma sa materială, individualizat într-un trup ce îi ascunde adevărata fire,[1] el beneficiază de o autonomie relativă, generată de universalitatea naturii sale: „sufletul e un organism, un organism care îşi păstrează autonomia chiar când se află încă în legătură trecătoare cu celălalt, adică cu organismul secundar al trupului pământesc".[2] Sufletul este un organism, dar în acelaşi timp este mai mult decât un simplu organism; legat pe de o parte de trup, înlănţuit în carcera materiei, el depăşeşte pe de altă parte acest raport înjositor, păstrând în sine o altă legătură, cea cu nemărginirea din care s-a ivit.

Trebuie înţeles aici un aspect important: conform doctrinei esoterice hasdeiene, sufletul este organism şi nu supraorganism. Supraorganismul sufletesc nu se referă la sufletul în sine, ci la învelişul spiritual al sufletului (în ceea ce priveşte conceptul de *spirit* la Hasdeu, *cf. infra* II, 4); „numai prin acest supraorganism, care este şi el material, deşi nesupus la spulberare, sufletul poate, după moartea trupului, să fie în împărtăşire cu sufletele cele rămase încă întrupate".[3] Supraorganismul spiritual al sufletului, spre deosebire de suborganismul material al trupului, este – după cum se poate remarca – tot de esenţă materială, dar este vorba de o materie subtilă, imponderabilă[4] şi indestructibilă, nesupusă destrămării şi morţii. „Numai un organism fluidic imponderabil, scutit de orice nimicire, adică totdeauna acelaşi, ne poate da cheia acestui fenomen"[5]; doar „natura fluidică imponderabilă" a organismului sufletesc primar poate da seamă de afirmarea şi de identitatea de sine a sufletului („adică totdeauna acelaşi") şi totodată de *negaţia* ce îl mărgineşte în alteritatea unui trup („legătura trecătoare cu celălalt").[6] Un exemplu de negaţie

---

[1] „Firea cea acoperită a supraorganismului individual, adică eul cel vremelniceşte înlănţuit de trup, de unde uneori, prin zguduirea lanţurilor, el îşi vădeşte momentan neatârnarea sa de organele cele trupeşti" (*ibid.*, p. 209). E. Rohde afirmă că în cadrul misteriilor dionysiace participanţii „sfărâmă lanţurile ce leagă sufletul de trup" (*op. cit.*, p. 222).

[2] *Sic cogito*, p. 69.

[3] *Ibid.*, p. 105.

[4] „Supraorganismul e mai uşor decât aerul" (*ibid.*, p. 188).

[5] *Ibid.*, p. 91.

[6] La Platon, relaţia dintre identitatea sufletească şi alteritatea corporală este explicată cu ajutorul teoriei asemănării (*cf. Phaidon*, 80 b).

Scanned with OKEN Scanner

prin mărginire îl oferă, în sens larg, natura, căci – spune Hasdeu în termeni fichteeni – „în limbagiu filosofic omul fiind *ego*, acțiunea naturei asupră-i însemnează raportul activ al lui *non-ego*"; „« eu » orice ar face,trebuie să trăiască cu « nu eu »".[1]

Aşadar: „Ființa neorganică devine ființă organică,[2] ființa organică cată să devină ființă supraorganică, şi tot înainte, înainte până la infinit. Numai infinită ea nu va fi niciodată, iar neputând fi infinită, totdeauna va avea o margine, o margine din ce în ce mai fină, mai mlădioasă, dar totuşi o margine, prin urmare o materie, un fel de corp".[3] Este evident de acum că această margine materială, alta decât cea trupească, nu poate fi decât spiritul, *un fel de corp* al sufletului întrupat. Supraorganism cu dublă funcție: pe de o parte, el reprezintă conştiința de sine a sufletului, iar pe de altă parte un principiu de vitalizare a trupului: „Pluriconştientul e singurul atribut ce i se cuvine acestui supraorganism, prin care suborganismul, adică organismul cel trupesc, capătă viață, formă, conştiință, organizațiune sau organicitate".[4] Identificăm acest corp subtil al sufletului cu *pneuma* (sau *leptoteron soma*, pentru Plotin), nu în accepția sa hylică însă (aşa cum au conceput-o Aristotel sau stoicii), ci în sensul spiritualizat al termenului, de extracție proclusiană (*pneumatikon*) sau philoniană (*theion pneuma*).[5] Hasdeu însuşi insistă asupra caracterului spiritual al supraorganismului sufletesc, amintind de „cel mai vechi filosof al Indiei, adâncul Kapila, care numeşte supraorganismul « çuksma-çarira », adică « corp vaporos », şi-i dă epitetul de

---

[1] *Istoria critică a românilor* (1875), vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 281 (prin sigla *ICR* vom trimite la această ediție a lucrării, care cuprinde ambele volume); *Principii de filologie comparativă ario-europeană*, curs ținut la Facultatea de Litere şi Filologie din Bucureşti, 1875; *apud* B. P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 225 (lucrare pe care o vom reda în continuare prin sigla *SF*).

[2] „Sufletul trece din corpuri subtile în corpuri dense" (Iamblichos, *Tratat asupra sufletului*, XI).

[3] *Sic cogito*, p. 58.

[4] *Ibid.*, p. 142.

[5] „După ce pleacă din lumea inteligibilă, sufletele coboară mai întâi în cer şi asumă acolo un corp, iar de-a lungul lui, ele înaintează spre corpurile terestre" (Plotin, *Enn.*, IV, 3, 15, în ed. cit., II, p. 275). Despre întreaga problemă a acestui corp eteric, excipient material al sufletului (*ohima pneumatikon*), *cf.* Gr. Tăuşan, *op. cit.*, pp. 205-207.

Scanned with OKEN Scanner

ativâhika – « mai iute decât vântul »".[1] De aici, legătura cu rolul de vehicul (*ochêma*) sau de corp spiritual pe care îl îndeplineşte supraorganismul sufletesc sau pneumatic. Referinţe în acest sens aflăm atât în gnosticism,[2] cât şi în hermetism,[3] apoi, într-o expunere sistematică, în neoplatonismul târziu.[4]

*

Zbuciumul sufletului exilat în lume îşi află expresia figurativă în poemul *Luntrea*.[5] Să spunem de la început că metafo-

---

[1] *Sic cogito*, p. 140.

[2] Conform cap. CXXXI din *Pistis Sophia*, însăşi pneuma este învestită cu atribute malefice, formând un veşmânt negativ al sufletului (*antimimon pneuma*): „Şi arhonţii plasează *antimimon pneuma* în exteriorul sufletului (...), o leagă de suflet cu peceţile şi cu legăturile lor şi o pecetluiesc de suflet, astfel ca să împingă tot timpul sufletul să-şi urmeze pasiunile şi nedreptăţile" (*cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 315). Negaţia prin mărginire de care vorbeşte Hasdeu este însă un atribut specific doar corpului, nu şi spiritului. La Plotin, piritul (*pneuma*), corp aerian şi eteric, apare ca vehicul cu ajutorul căruia sufletul coboară „într-o natură care îi e absolut contrară" (Gr. Tăuşan, *op. cit.*, p. 206). *Cf.* M. Eliade, *Histoire...*, II, ed. cit., p. 356. Despre *antimimon pneuma*, *cf.* de asemenea I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., pp. 202, 203, 205, 211; idem, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 129-131.

[3] Iată cum rezumă A. J. Festugière concepţia hermetică referitoare la *ensomatosis*: „Acest om ideal (...) cade în lumea materiei, adică pe Pământ. În cursul căderii sale, Omul începe în general (...) prin a îmbrăca un corp astral sau pneumatic, vehicul (*ochêma*) al lui *noûs* (care nu poate avea în mod direct contact cu materia), intermediar între *noûs* imaterial şi concreţiunile din ce în ce mai hyleice care se vor prinde de el, apoi, (...) acest Om-*noûs* îmbracă, precum nişte tunici, viciile celor şapte planete (...) şi astfel murdărit se întrupează el în sfârşit într-un trup terestru şi se uneşte cu natura materială" (*Hermétisme et mystique païenne*, p. 20). *Cf. CH, Poimandres*, pp. 34-36.

[4] „Termenul *ochêma*, « vehicul », se referă (...) la corpul pneumatic ce învăleşte sufletul. Şi totuşi, nici Plotin şi nici discipolul său imediat, Porfir, nu dau încă acest nume corpului astral sau corpului subtil care învăleşte sufletul, deşi îi cunosc existenţa. Doar neoplatonicienii târzii vor ajunge la teoria completă a «vehiculului sufletului», a cărei cea mai elaborată expresie se regăseşte în *Elementele de teologie* ale lui Proclus" (I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 317). Sistematizarea proclusiană avea să aibă ecou în *Teologia platonică* (VII, 6) a lui Marsilio Ficino: „Sufletul, fiind extrem de pur, se acuplează cu acest trup dens şi pământesc care-i este atât de îndepărtat (prin natura lui), prin intermediul unui corpuscul foarte subtil şi luminos, numit spirit. (...) Sufletul, insinuându-se cu uşurinţă în acest spirit ce-i este îndeaproape înrudit, se propagă mai întâi peste tot într-însul şi apoi, pătrunzând prin intermediul său în întreg trupul, îi conferă viaţă şi mişcare, făcându-l prin asta vital. Iar prin spirit domneşte asupra trupului şi-l mişcă". Referitor la raportul dintre spirit (*noûs, pneuma*) suflet (*psychê*) şi trup (*soma*), *cf.* Platon, *Timaios*, 30 b şi Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 192, 194. *Cf.* L. Blaga, *op. cit.*, p. 52; I. P. Culianu, *op. cit.*, pp. 25, 53, 335-336 (trecerea de la incorporal la corporal), 307 (originile doctrinei privind vehiculul sufletului); idem, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 130, 148 (opoziţia valentiniană dintre pneumatic, psihic şi hylic).

[5] B. P. Hasdeu, *Opere* I, ed. cit., p. 48. Apărută în *Columna lui Traian*, an I, nr. 53, 25 oct. 1870, poezia a fost apoi reluată în volumul *Poezii* din 1873.

Scanned with OKEN Scanner

ra inimii-luntre are ca referent conceptual vehiculul pneumatic, supraorganismul sufletesc ce, înainte de a se întrupa într-o formă corporală, pluteşte pe apele originare ale materiei.

Sufletul zbuciumat, atras de corporalitate, este „ca luntrea uşoară, / Plutind printre valuri / Departe de maluri". Semnificativă este imponderabilitatea vehiculului spiritual, încă necorupt de materialitate, corpul subtil fiind constrâns să aspire umiditatea hylică şi să curgă precum lumea pieritoare, fără a se putea opri pe malul uscat. Opoziția valuri *vs.* maluri exprimă tensiunea ontologică ce defineşte transformarea sufletului în făptură întrupată. Pe de o parte, tot ce înseamnă curgere antrenează sufletul în iureşul nestăvilit al materiei, în mişcarea fără de sens a unei lumi iluzorii; pe de altă parte, malurile se opun acestei curgeri, cu toate că îi favorizează calea, reprezentând o anumită exterioritate care, din neclintirea situării „în afară", pare ferită de efectele nefaste ale mişcării „lăuntrice".

Pericolul care ar putea pândi inima-luntre este acela ca ea să fie doborâtă de „groaznicul vânt" şi „să se-nece / În unda cea rece"; pericol ce exprimă de fapt riscul temut al scufundării iremediabile într-o formă corporală, al captivității în viață. Riscul este deci cel pe care îl reprezintă naşterea, întruparea într-o manifestare organică, înmormântarea „în lumea cea vie". Curgerea înseamnă viață, dar viață a lumii sublunare, iluzorie mişcare a formelor în rotirea necurmată a timpului; înseamnă însă totodată moarte pentru sufletul descins din ceruri în trupul naşterii lumeşti. De aici şi temerea față de dramatismul unei astfel de întâmplări, caz în care „comoara" sufletului, ascunsă încă în esența nemărginirii sale, „ferită de toți" demonii jefuitori ai aparenței, mai bine „nu se năştea". Este vorba aici de naşterea cea adevărată, prima naştere a sufletului identic cu sine prin asemănarea cu principiul creator şi nu de a doua naştere a sa, cu semn opus, care înseamnă în realitate înec în albia strâmtă a trupului curgător.

Ținta urmărită de sufletul atras de materie („Şi eu am o țintă"; variantă: „Şi sufletu-mi are o țintă") este să vadă „doritul liman", malul visat pe care să-şi poată odihni aripile frânte. Liman de unde, printr-un „avânt nebiruit", să reuşească

Scanned with OKEN Scanner

întoarcerea „în brațele izvorului" (mișcare favorizată de reminiscența originii sale: „își aduce aminte de locul de unde a purces"). „Țintă obscură și necunoscută" însă, căci curgerea nu se oprește vreodată, semnificând timpul ireversibil, mișcarea neostenită a lumii în trecerea ei peste pragurile mărginirii de sine. Doar întrebarea deznădăjduită mai rămâne să dea sens nădejdii; doar șovăirea întrebătoare asupra rostului timpului și al trupului: „Și eu am o țintă, dar timpul ce fuge și zboară / Lăsa-mă-va oare / Pe căi mișcătoare / S-ajung șovăind pân'la ea?"[1]

3. *Ex-om și obsesia*

„Sufletul este înjugat cu trupul pentru a ispăși unele greșeli
și află îngropăciune în acesta ca într-un mormânt"
Philolaos

Distingând între organismul trupesc (suborganism) și organismul sufletesc (supraorganism), subsumându-le mărginirii, respectiv dezmărginirii, „cele dintâi două mari urmări ale infinitului", Hasdeu notează: „Alte două urmări, de-a dreptul subrânduite celor dintâi, sunt cele două forme obștești ale vie-

[1] Am folosit ca citate în prezenta interpretare și secvențe dintr-un foileton publicat de Hasdeu (*Cronica politică*, în *Traian*, an I, nr. 30, 6 iulie 1869), text ce exprimă în esență ideea poeziei în discuție (*cf.* B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 384). În legătură cu posibilul comentariu neoplatonic pe care l-am urmat, câteva citate elocvente extrase din F. Buffière, *op. cit.*: „Lunga rătăcire a lui Ulise pe mări figurează acest exil al sufletului în ținutul materiei", „Veșnica mișcare a valurilor amintește (...) că sufletele, atâta vreme cât sunt prizonierele trupului, sunt legănate fără încetare, agitate de pasiuni, supuse tuturor vicisitudinilor acestei lumi schimbătoare" (p. 333); „a muri înseamnă a scăpa de valurile agitate ale vieții de aici, din materie" (p. 334), moartea reprezentând aici o renaștere a sufletului; or, pentru aceasta, el „trebuie să iasă complet din mare" (Porphirius, *De antro...*, 35), din mediul umed al corporalității, pe malul uscat. Aceasta este și ținta spre care aspiră inima-luntre: „Daimon care ai fost om, ai găsit în inima ta puterea ca să scapi de furtuna înspumată a pasiunilor și să ajungi înot, departe de poporul criminalilor, pe un țărm uscat, unde să asiguri sufletului tău purificat o cale dreaptă" (Porphirius, *Viața lui Plotin*, 22). Dacă pentru orice naștere-moarte (întrupare), umiditatea și mișcarea sunt indispensabile („Pentru orice naștere este nevoie de mișcare și umiditate", afirmă Cornutus în *Theologica*, cap. 24, p. 44), pentru moartea-renaștere (destrupare), uscatul malului garantează puritatea și înțelepciunea („Sufletul uscat este cel mai înțelept", în timp ce „pentru suflet, a deveni apă înseamnă moarte", Heraclit, fr. 78).

Scanned with OKEN Scanner

ții organice de pe pământ: vegherea, în care făptura e atât de mărginită încât poate să uite că este suflet; şi somnul, în care ea se dezmărgineşte şi tot se dezmărgineşte până a nu mai simți că este trup".[1] Obținem deci următoarele două serii antinomice: mărginire / veghere / suborganism *vs.* dezmărginire / somn / supraorganism. În timpul vegherii, făptura nu mai e decât trup, uitând de sufletul ce doarme închis în forma corporală; pe când în somn, sufletul se trezeşte la o nouă viață, amintindu-şi de originea sa nemărginită, uitând la rândul său de trupul adormit.[2]

Înainte însă de a vedea ce înseamnă veghere şi mai ales somn în concepția spiritualistă a lui Hasdeu, să urmărim ce implică în planul conştiinței de sine situația sufletului întrupat, „cel vremelniceşte înlănțuit de trup".[3] Să spunem de la bun început că, în strâns raport cu această problematică, Hasdeu dezvoltă o teorie originală a *inconştientului*. Acesta comportă trei stări, în funcție de deplasările binomului antinomic mărginire / veghere *vs.* dezmărginire / somn:

„Inconştientul fiind abia de trecere într-un trup, din care se dezmărgineşte de tot prin moartea trupului şi se dezmărgineşte în parte prin somn şi alte grade de amorțire, urmează dar pentru dânsul trei stări cu putință:

---

[1] *Sic cogito*, p. 105.

[2] „Activitatea « psihică » şi cea trupească sunt în proporție inversă; pentru *psyché* intervalul de maximă activitate e cel în care corpul doarme sau, cum spune Aristotel, în care el e în pragul morții" (E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 165).

[3] *Sic cogito*, p. 209. Referitor la captivitatea sufletului în trup şi la raportul dintre *psyché* şi *soma* (cât şi la relația *soma / sema*, trupul-mormânt), este interesant de constatat, împreună cu E. R. Dodds, că în concepție homerică „sufletul nu era un prizonier recalcitrant al corpului; era viața sau spiritul corpului şi se simțea acasă în el" (*op. cit.*, p. 165). Odată cu orfismul însă, noua mentalitate religioasă, „înzestrându-l pe om cu un « eu » ocult de origine divină şi punând astfel sufletul şi trupul în conflict, (...) a introdus în cultura europeană o nouă interpretare a existenței umane" (*ibid.*). Despre doctrina *soma / sema* (trup înseamnă mormânt) în tradiția orfico-pythagoreică, platoniciană şi neoplatoniciană, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 174, 175, 179, 198; E. Rohde, *op. cit.*, pp. 274, 298; M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 182; F. Buffière, *op. cit.*, pp. 346, 369, 370, 390, 481. În texte: Orfeu (în *Filos. gr.*, I, 1, pp. 54, 61); Empedocle (*ibid.*, I, 2, pp. 517, 527); Philolaos (*ibid.*, II, 2, pp. 92, 93, 97); Platon, *Republica*, 588 e, *Gorgias*, 493 d, *Cratylos*, 400 b-c (cu referire şi la termenul *phroura*), *Phaidon*, 62 b, 81 e, 82 e, 92 a, *Phaidros*, 250 c. Referitor la răspândirea aceleiaşi teme, *cf.* I. P. Culianu (*Gnozele...*, ed. cit.), în gnosticism (p. 129), în platonism (p. 137), în origenism (p. 284), în catharism şi bogomilism (pp. 288, 290).

Scanned with OKEN Scanner

a) Inconştientul mărginit cu totul în trup, ca în vegherea obişnuită, când lucrează în om numai uni-conştiința;

b) Inconştientul mărginit în trup, care fără el ar fi mort, dar totodată mărginindu-se în parte pentru a se manifesta şi în afară de trup, ca în cazuri de telepatie;

c) Inconştientul dezmărginindu-se întreg din trup, care rămâne mort, pe când dânsul devine ceea ce se înțelege prin Spirit".[1]

Ne interesează aici, deocamdată, primele două cazuri, şi în special situația intermediară între a) şi b): „Între *a* şi *b* (...) nu e lesne uneori de a se încredința dacă omul doarme sau veghează şi de nu cumva doarme şi veghează în acelaşi timp".[2]

Veghea este deci starea conştiinței unidimensionale, orientată rațional asupra lumii corporale; în acest sens există un raport de sinonimie între conştiință şi raționalitate. Pe de altă parte, inconştientul nu este iraționalul decât în situația în care este mărginit în individualitatea unui corp şi doar în stare de veghe (a). Inconştientul este rațional în somn, de exemplu interpretat ca o primă treaptă a dezmărginirii (b), sau în cazul în care, prin moartea trupului, sufletul îşi redobândeşte dezmărginirea totală (c). În această din urmă accepție, supraorganismul sufletesc (spiritul) depăşeşte starea de inconştiență pentru a-şi dobândi o raționalitate deplină: „supraorganismul, departe de a fi inconştient, e mai mult decât conştient, el este bi-conştient, tri-conştient, pluriconştient".[3] De aici, concepția despre raționalitatea sufletului şi iraționalitatea trupului; sufletul nu-şi poate însă dobândi adevărata raționalitate (inconştientul dezmărginit ori pluriconştientul supraorganismului său) decât scăpând de veghea cea uniconştientă a suborganismului corporal, decât „neatârnat de trup sau biruind piedicile cele trupeşti".[4]

Ce semnifică aceste „piedici trupeşti"? Ele reprezintă marginile care se îngrămădesc peste sufletul înlănțuit, acele

---

[1] *Sic cogito*, p. 147.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 142.
[4] *Ibid.*, p. 136.

Scanned with OKEN Scanner

„margini peste margini" de care aminteam (*cf. supra* I, 1) ce limitează fiecare în parte calitățile prezenței divine în suflet: „Întunericul e marginea luminii, răul e marginea binelui, urâtul e marginea frumosului, minciuna e marginea adevărului (...) orice « nu » este o margine până la care poate să înainteze « da », nu este decât o margine, o nevoie a firii celei mărginite a lumilor şi a fiinţelor din univers, şi dispare acolo unde nu sunt margini".[1] Această „dezmărginire împiedicată" (sau „dezmărginire supusă la împiedicare") este de fapt obstacolul ontologic necesar (în concepție plotiniană, răul fiind necesar, căci binele trebuie să-şi aibă contrariul)[2], reprezentat de negația corporală (sau cea a „naturii" pur şi simplu, văzută ca *non-eu*) care se opune prin însăşi materialitatea sa oricărei afirmări sufleteşti autentice.

În ceea ce priveşte căderea sufletului în răutatea materiei, o întreagă tradiție filosofică este de acord în a evidenția degradarea şi devalorizarea a tot ceea ce înseamnă trup [3] şi lume a devenirii. „Lume a generațiunii" (Porphirius) ce implică suferința ca pedeapsă a sufletului,[4] lumea aceasta fiind locul malefic al captivității,[5] iar întruparea concepută ca o înjosire a sufletului amestecat cu materia.[6] Pericolul conviețuirii sufletului cu trupul este cu atât mai mare cu cât trupul poate altera sufletul în chiar natura sa divină,[7] prin încercarea de a-l coru-

---

[1] *Ibid.*, p. 53.

[2] „Relele trebuie să existe, de vreme ce trebuie să existe un opus pentru bine" (Plotin, *Enn.*, I, 8, 6, în ed. cit., I, p. 219). *Cf.* Platon, *Theaitetos*, 176 a.

[3] În *Phaidon*, „corpul este rădăcina răului, a întregului rău" (A. J. Festugière, *Revue de Philosophie*, 22 / 1948). „Această concepție a lui Platon este veriga istorică principală dintre tradiția « şamanică » greacă şi gnosticism" (E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 255).

[4] *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 177; E. Rohde, *op. cit.*, pp. 332, 348.

[5] Conform gnosticismului (*cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., p. 313); M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 355).

[6] „Un suflet devine urât prin acest amestec şi prin această fuziune şi închinare spre corp şi materie" (Plotin, *Enn.*, I, 6, 5, în ed. cit., I, p. 193).

[7] „În nesfârşite chinuri ne munceşte trupul" (Platon, *Phaidon*, 66 b), sufletul fiind „împănat cu un element corporal pătruns şi concrescut în el datorită exercițiului îndelungat al conviețuirii şi al intimității cu trupul" (*ibid.*, 81 c). Despre suferința sufletului întrupat, *cf.* Platon, *Phaidros*, 246 e („răul şi urâtul"), 247 b („clipa caznei"); este vorba însă, încă o dată, de o suferință necesară; doar prin încercarea suferinței corporale reuşeşte sufletul să-şi redobândească nemărginirea divină: „Un suflet care se întrupează, biciuit de dorința trupească, este un suflet care moare. Un suflet prizonier în trup şi care cedează plăcerii, îşi pierde viața proprie, se poate spune că se omoară. El nu poate renaşte decât prin asceză şi suferință" (F. Buffière, *op. cit.*, p. 352).

Scanned with OKEN Scanner

pe printr-un întreg şir de patimi [1] şi pasiuni: „fiecare plăcere şi fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, ţintuindu-l de trup, asimilându-l corporalului",[2] păcate ce lasă adevărate „cicatrice" pe suflet.[3] Astfel de „cuie" ce ţintuiesc sufletul de trup sunt: pofta (*epithymetikon*), dorinţa,[4] plăcerea [5] şi nu în ultimul rând părerea, „hrana părelniciei" (*trophe doxaste*).[6]

Pornind de la teza răutăţii materiei (alte nuanţări ale acesteia, *cf. infra* I, 4), trupul a fost identificat cu infernul,[7] ba chiar cu demonicul.[8] De aici până la iraţionalitatea trupului nu e decât un pas, pe care platonismul şi neoplatonismul nu au ezitat să-l facă.[9] Este de la sine înţeles că acestui trup iraţional i

---

[1] Sufletul fiind „condus de patimile trupului" (Platon, *Phaidon*, 94 e).

[2] *Cf.* Platon, *Gorgias*, 525 a; *Phaidon*, 83 d.

[3] Plutarh, *De sera numinis vindicta* (565 b). „Pasiunile nu produc numai cicatrice, dar lasă şi un fel de semn pe suflet, ce nu poate fi şters decât printr-o purificare amănunţită" (I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 165).

[4] După Platon, „tot meşteşugul acestei închisori constă în existenţa dorinţelor" (*Phaidon*, 82 e), în „trupul cu dorinţele lui" (*ibid.*, 66 c), în „toate relele şi dorinţele trupului" (*Cratylos*, 414 a). Mai mult, dorinţa este cauză a iraţionalităţii: „dorinţele silesc pe cineva să se abată de la raţiune" (*Republica*, 440 b).

[5] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, pp. 482, 487. Sufletul căzut e „mânat doar de plăcere", de „plăceri în contra firii" (Platon, *Phaidros*, 251 a), „umplându-se de plăcerile zise trupeşti" (*Republica*, 442 a), „plăceri ruşinoase şi ilicite" (Porphirius). Concepţia pare să dateze încă din pythagoreism: „Plăcerea este în toate împrejurările ceva rău" (Iamblichos, *Vit. Pyth.*, 85).

[6] Din clipa căderii sufletelor în materia corporală, „părelnicia rămâne să le fie hrană" (Platon, *Phaidros*, 248 b).

[7] Orficii se pare că au fost primii descoperitori ai Infernului (*cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 186), Macrobius identificând chiar infernul cu trupul-închisoare a sufletului: „infernul nu este altceva decât înseşi trupurile în care sunt închise sufletele condamnate la această închisoare îngrozitor de întunecată, pătată de murdării şi de sânge" (*Scol. HQT* la *Od.* IX, 525). Buffière completează: „În acest trup trebuie plasat tot ceea ce legenda aşază în infern" (*op. cit.*, p. 387). *Cf.* de asemenea conceptul de lume-infern la Ioan de Lugio (în I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 283).

[8] În gnoza maniheistă, „trupul este de natură demonică" (M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 375), dar şi la Empedocle (*cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 623, n. 45).

[9] Să ne amintim că unul din cei doi cai ce trag „atelajul înaripat", în *Phaidros*, „e rău şi de neam prost" (246 b), cal ce „împovărat de răutate trage în jos, aplecând carul spre pământ" (247 b). Buffière comentează astfel: „sufletul s-a lăsat atras spre pământ, s-a întrupat. El a încetat să trăiască viaţa de spirit pur: înecat în materie, iată-l închis într-un trup iraţional" (*op. cit.*, p. 389). Pentru Proclus, sufletul, comparat cu Tantal, „căzut din locul inteligibil, coboară în generaţie şi face să participe viaţa sa inteligentă la masa iraţiunii" (*In Crat.*, XCVI, pp. 46, 25-28). Tot pentru Proclus, „vehiculul fiecărui suflet coboară adăugându-şi veşminte (*chitones*) din ce în ce mai materiale (...) deoarece sufletul coboară prin dobândirea principiilor iraţionale ale vieţii" (*Elementatio theologica*, 209). Este vorba de iraţionalitatea materiei, în general, ca în hermetism, unde „elementele de jos ale Naturii au fost lăsate fără Raţiune, pentru ca ele să fie numai Materie", după cum „Pământul este lipsit de raţiune" (*CH*, pp. 31, 212).

Scanned with OKEN Scanner

se opune sufletul raţional, prin urmare bun. „Plotin, subliniază Pierre Hadot, respinge cu tărie punctul de vedere al stoicilor, potrivit căruia ar exista suflete rele din fire. Sufletul este fundamental bun. Numai prin partea inferioară din noi, omul pământean şi exterior, orbit fiind de trup şi de lucrurile materiale, se poate lăsa ispitit de viciu".[1] Or, această aspiraţie degenerativă a sufletului înspre iraţionalitate este pusă sub semnul pierderii raţiunii divine şi concomitent sub cel al unei deveniri inconştiente. Sufletul este astfel constrâns „să devină inconştient un animal, să iubească un trup impur, impropriu virtuţii, un corp care alimentează şi dezvoltă o natură iraţională şi inaptă pentru frumoasele lucruri ale spiritului, un trup care hrăneşte şi sporeşte sectorul dorinţelor şi pe cel al mâniei, mai degrabă decât pe cel al inteligenţei".[2] Avem cuprinse în citatul porphirian toate conotaţiile negative ale trupului-închisoare sau mormânt (*soma-sema*): impuritatea, iraţionalitatea, pasiunile – tot atâtea margini materiale, obstacole ale trupului [3] în calea dezmărginirii.

Să revenim la problema inconştientului. După Hasdeu, acest concept „este destul de potrivit dacă noi nu cercetăm supraorganismul în sine, căci în sine acest supraorganism e pluriconştient, ci îl privim numai din punctul de vedere al trupului omenesc. Pentru trupul omenesc, adică pentru creierul nostru uniconştient, cuprinsul cel mare al

---

[1] P. Hadot, *op. cit.*, p. 188. Celălalt cal din dialogul platonician este „un bidiviu adevărat, frumos şi de soi ales" (*Phaidros*, 246 b), reprezentând, împreună cu vizitiul, latura reflexivă a sufletului (*logistikon*). De asemenea, Cronius, în tratatul său despre *Palingenesie*, socotea că „toate sufletele sunt raţionale". „La fel şi Theodoros platonicianul, în cartea sa *Sufletul în toate formele*, şi la fel Porphirius" (Nemesius, *De natura hominis*, 116). Despre sufletul raţional, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 179. De adăugat că ne referim aici la sufletul raţional unitar şi nemuritor, aşa cum apare el la Platon în *Phaidon* şi în hermetism („partea care este raţională şi nemuritoare", *CH*, pp. 25, 211), şi nu la sufletul tripartit (raţional, apetent-iraţional şi pasional) conceput încă în *Republica* (439 d – 442 b). Platon a recunoscut în componenţa sufletului existenţa unui element iraţional, muritor şi potenţial rău (*Legi* 896 e). Interesant e faptul că în *Timaios* apar ambele concepţii: sufletul unitar, raţional, de esenţă divină şi deci nemuritor (90 a), la care se adaugă un suflet muritor stăpânit de afecte, în primul rând „plăcerea, cea mai primejdioasă momeală a răului" (69 c-d) şi, în sfârşit, „trei feluri de suflet" (89 e). Despre întreaga problemă, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, cap. „Platon, sufletul iraţional şi conglomeratul moştenit". La fel în hermetism, însă „datoria omului este să îşi lase sufletul călăuzit de raţiune" (*CH*, p. 171).

[2] Porphirius, în Stobaeus, *Ecl.*, I, 41, 60.

[3] *Cf.* E. Rohde, *op. cit.*, pp. 232, 261, 277.

Scanned with OKEN Scanner

supraorganismului rămâne necunoscut. Deci, noi vom întrebuința « inconștientul » de câte ori va fi vorba anume de cuprinsul cel necunoscut al supraorganismului".[1] Privite aşadar în sine, supraorganismul sufletului este pluri-conştient, în timp ce suborganismul trupului este uni-conştient, ambelor fiindu-le proprii (în sine) manifestări ale conştiinței pe diferite trepte ale dezvoltării sale. Diferența constă în cuprinsul *cunoscut* al trupului, pe de o parte, şi cuprinsul *necunoscut* al sufletului, pe de altă parte. Din perspectivă corporală, sufletul rămâne un necunoscut, „pluriconştientul cel latent" păstrat „pitiş" în învelişul corporal.[2] E ca şi cum paznicul închisorii (pentru a relua analogia amintită) nu ar cunoaşte deținutul pe care aceasta îl adăposteşte între zidurile sale. Cu toate că e închis în cuprinsul trupului, cuprins de închisoarea cea trupească, sufletul rămâne de fapt necuprins în sine; necunoscut de trup, neconştientizat ca ființând în marginile acestuia, el reprezintă un inconştient în raport cu trupul conştient doar de sine. Ceea ce nu ştirbeşte raționalitatea sufletului; neconştientizând sufletul din sine, trupul nu poate „cuprinde" această prezență decât prin filtrul aburit al iraționalității conştiinței sale mărginite. Prin urmare, în sine, sufletul este pluriconştient şi rațional; în sine, trupul este uniconştient şi irațional; pentru trup însă, sufletul este un conținut inconştient şi irațional, şi aceasta deoarece nu îl cunoaşte în esența sa.[3]

Între trup şi suflet există deci un obstacol epistemologic de nedepăşit: „Atâta veme cât avem un trup – spune Platon – şi cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuința noastră, adică dobândirea adevărului, nu

---

[1] *Sic cogito*, p. 143.

[2] Este vorba de acel „eu ocult" pythagoreic, pe care Platon avea să-l identifice cu raționala *psyché* (*cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 165, 237, 257, n. 43).

[3] Pericol general valabil, semnalat de Jung: „A sosit timpul ca umanitatea să-şi dea seama de ceea ce sufletul este în realitate, căci devine din ce în ce mai evident că cele mai mari pericole care îl amenință pe omul din toate timpurile provin din psihismul său, din acel cotlon al universului nostru empiric până în prezent cel mai necunoscut de noi" (C. G. Jung, *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, 1990, p. 231). În pofida aparentei ciudățenii a teoriei hasdeiene a inconştientului (asupra căreia vom reveni de altfel, *cf. infra* II, 1), trebuie remarcat că ea se aseamănă foarte mult cu interpretările jungiene asupra fenomenelor oculte, cu precădere spiritiste (*cf.* C. G. Jung, *op. cit.*, pp. 191-248).

Scanned with OKEN Scanner

va fi îndestulată vreodată".[1] De aici şi neînţelegerea de care dă dovadă conştiinţa raţională (am spune: mentalitatea „corporală" uniconştientă) faţă de fenomenele percepute ca inconştiente şi iraţionale.[2] Unul din aceste fenomene, generate, pe de o parte, de convieţuirea sufletului cu trupul, iar, pe de alta, de ignoranţa de care dă dovadă cel de-al doilea, este *iraţionalitatea*. „Trupul – continuă Platon – ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să gândim cu adevărat".[3] Pângărit de iraţionalitatea proximităţii corporale, sufletul raţional se tulbură, „ameţit ca de beţie".[4] Reuşeşte să scape de acest amestec impur doar „cel care, în acest scop, se lipseşte cât mai mult de ochi şi de urechi şi, ca să spun aşa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul şi îl împiedică să dobândească adevărul şi cunoaşterea",[5] cel care renunţă deci la cunoaşterea perceptivă pentru a se dedica doar cunoaşterii intelective (aspect important cu privire la *celălalt auz* şi la *ochiul din suflet* drept organe ale adevăratei cunoaşteri, în poemul hasdeian ce urmează a fi comentat); ceea ce dovedeşte încă o dată dezacordul dintre trup şi suflet în actul cunoaşterii. Cei ce nu reuşesc acest lucru „sunt pe punctul de a deveni subumani",[6] sau *ex-oameni*, după vorba lui Hasdeu, supuşi fiind *obsesiei* suborganismului trupesc, alterării raţiunii şi, prin urmare, dezechilibrului mental.

Nebunia, căci despre ea este în cele din urmă vorba, atinge pe cei „aruncaţi în mlaştina" materiei, pe cei „meniţi unui chin pe măsura murdăririi lor morale", „pe oamenii fără Dumnezeu".[7] Doar cei lipsiţi de harul divin al raţionalităţii

---

[1] Platon, *Phaidon*, 66 b.

[2] „Cu cât conştiinţa se va dovedi mai raţionalistă, cu atât universul fantomatic al inconştientului va câştiga în vitalitate" (C. G. Jung, *op. cit.*, p. 229).

[3] Platon, *Phaidon*, 66 c.

[4] *Ibid.*, 79 c. *Cf.* murdăria morală pe care trupul corupt o transmite sufletului (*Republica*, 363 e). În literatura gnostică, ignoranţa şi somnul sunt exprimate, de asemenea, prin termenul de „beţie" (M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 365).

[5] Platon, *Phaidon*, 66 a. La fel, în hermetism, dacă sufletul „este prea împovărat de greutatea trupului, nu va mai fi în stare să pătrundă adevărata raţiune a lucrurilor" (*CH*, p. 171).

[6] E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 243.

[7] *Cf.* Platon, *Republica*, 363 e; M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 186, n. 25.

Scanned with OKEN Scanner

pot cădea pradă nebuniei: „nici un prieten al zeilor nu poate face parte dintre nebuni şi smintiţi", afirmă Platon.[1] „Lucrurile ar sta întocmai, adaugă el, dacă nebunia ar fi un rău şi nimic mai mult. Or, adevărul e că dintre bunuri, cele mai de preţ se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de zei".[2] Ce să însemne această contrazicere în cadrul gândirii platoniciene?

Nebunia (*mania*) este considerată de Platon [3] ca o artă a profeţiei, „arta nebuniei" (*manike*) fiind echivalată cu „arta de a vedea cu duhul" (*mantike*); har divin iraţional ce este superior mărginirii conştiinţei omeneşti: „nebunia, când hărăzită-i de la zei, este ceva frumos", „stă mai presus nebunia care ne vine de la zeu pe lângă omeneasca chibzuinţă". Acest har se acordă însă doar celor aleşi, care pot astfel să prevină şi chiar să anihileze răul din lume; nebunia transmisă prin har divin este deci profetică şi apotropaică: „doar nebunia în stare să străvadă viitorul, ivindu-se în mintea câtorva aleşi, a ştiut să dezlege răul", aflând „şi leacul la tot ce este rău prezent". Nu este vorba aici de acea *ate* homerică, de origine daimonică,[4] nici de nebunia telestică, dionysiacă, ci de nebunia profetică, apolinică, „nebunia sacră" care vizitează, în stare de extaz, un mediu uman ales.[5] Inspiratoare şi purificatoare, ea „este tratată ca o intervenţie reală a supranaturalului în viaţa oamenilor",[6] ca o atingere supranaturală.

Este de la sine înţeles că, într-o astfel de concepţie, iraţionalitatea sufletului beneficiază de o semnificativă schimbare de semn; din suflet pângărit şi smintit de ignoranţa malefică a trupului cu care este silit să conviețuiască, el devine „izvor sau canal al unei înţelegeri intuitive",[7] context în care „înţelegerea raţională se eclipsează în favoarea unei alte instanţe,

---

[1] Platon, *Republica*, 382 e.
[2] Platon, *Phaidros*, 244 a.
[3] *Cf. Phaidros*, 244 b-e. Vom folosi concepţia din *Phaidros* şi nu pe aceea din *Republica*. În legătură cu această problemă, , *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, cap. „Binefacerile nebuniei".
[4] *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 24, 59.
[5] *Cf. ibid.*, p. 90. „Mediumnitatea este un dar foarte rar al unor indivizi aleşi"; „acea cunoaştere superioară intelectului care este nebunia (*maniam*) numită Unul sufletului" (Proclus, *De Providentia*, V, 31). Despre *mania* şi *ekstasis* în cultele dionysiace, *cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 144.
[6] E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 245. „Toate tipurile de afecţiuni mentale sunt efecte ale unei intervenţii divine" (*ibid.*, pp. 86-87).
[7] *Ibid.*, p. 244.

Scanned with OKEN Scanner

care își va asuma cu de la sine putere conducerea operațiilor".[1] Tocmai în sensul acesta, al conotațiilor benefice cu care este învestit sufletul irațional sau inconștient, vorbește C. G. Jung despre „misterul irezistibil" ce se impune omului, atingându-i conștiința limitată cu harul nebuniei sacre, despre sensul mult mai profund, dar necunoscut, pe care îl implică sufletul inconștient în raport cu mărginirea semantică a conștiinței: „Sufletul [*la psychê*] inconștient are o extensie a cărei amploare nu o cunoaștem și probabil că ea conține un sens mai vast decât cel al conștiinței".[2]

Înainte de a continua, trebuie însă clarificat un aspect important. Prin acest început de dezmărginire inconștientă, sufletul irațional (*i.e.* contaminat de iraționalitatea trupului) își redescoperă rațiunea. Să reamintim că inconștientul este irațional atâta timp cât sufletul, în stare de veghe, este întrupat; din momentul în care, continuând să fie întrupat, reușește să scape de veghea corpului-paznic (în somn, de exemplu), el tinde să își redobândească raționalitatea.[3] Altfel spus, nebunia profetică, al cărei actor este sufletul irațional, nu este altceva decât harul divin prin care acestuia îi e acordată favoarea de a-și întrezări posibila dezmărginire care este o mișcare de reîntoarcere la rațiune. În concluzie, în fenomene de tipul nebuniei sau al visului, inconștientul tinde să se transforme în pluriconștient, iar iraționalitatea să se apropie de originea sa rațională. În acest sens, am putea vorbi de iraționalitatea rațiunii, în cazul în care, așa cum spune Jung, „rațiunea cade în absurd atunci când se desparte de inimă",[4] sau de rațiunea iraționalului (chiar de o rațiune a inconștientului), acea „rațiune a inimii" pe care rațiunea nu o cunoaște, după vorba lui Pascal.

De faptul că această uni-conștiință este limitată am amin-

---

[1] C. G. Jung, *op. cit.*, p. 246. „Cu de la sine putere" este un fel de a spune, căci, după cum s-a văzut, iraționalitatea (sau înțelegerea inconștientă la care se referă Jung) este o putere divină.

[2] *Ibid.*, p. 225. Sens al alterității absolute, așa cum precizează Emmanuel Lévinas: „Sufletul este altul în mine. (...); sufletul este deja grăunte de nebunie" (*Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 151, n.3).

[3] Proces ce reprezintă de fapt o purificare: „numai atunci când eul rațional se purifică de « nebunia » trupului (*Phaidon*, 67 a) își poate relua adevărata natură care e divină și neprihănită" (E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 240).

[4] C. G. Jung, *op. cit.*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

tit în paginile anterioare; să mai adăugăm doar că principala limitare este cea spațio-temporală, dimensiune ce contrânge existența trupească la mărginire. Trupul este deictic, în sensul că el există aici şi acum, ca pură haecceitate, mărginit de loc şi de clipă: „ființa umană, viețuind într-un corp, afirmă Jung, are o « frecvență » joasă, ceea ce permite factorilor de limitație, precum timpul şi spațiul, să fie eficienți".[1] Spre deosebire de această conştiință limitată, „percepția inconştientă nu este supusă în mod absolut limitărilor spațio-temporale", ea fiind „capabilă de achiziții care s-ar situa cu totul în afara posibilităților conştiinței".[2] Este vorba de un început de dezmărginire, de o nelimitare dincolo de limitarea conştiinței, de acel „univers fără frontiere" (St. E. White) numit *orthos*, universul adevărat şi autentic al spiritului.[3]

Or, în ce condiții s-ar putea nelimita sufletul, „dezmărginindu-se în parte", după cum spune Hasdeu, dacă nu în experiența nocturnă a *somnului*, învăluită în aura unei iraționalități sacre, şi care implică o concomitentă eclipsare a conştiinței diurne? [4] Reamintim, în acest context, o parte din afirmațiile lui Hasdeu citate la începutul capitolului: „Somnul în care ea [făptura] se dezmărgineşte şi tot se dezmărgineşte până ce nu mai simți că este trup".[5] Dezmărginire care, precum în cazul nebuniei sacre, oferă viziunea asupra originii divine a sufletului: „Somnul e acela care lasă să se întrevadă cel mai bine natura divină a sufletului – spune Xenofon – , căci în somn, sufletul fiecăruia se bucură de o anumită percepere a viitorului, şi aceasta, se pare, fiindcă doar atunci este cu adevărat liber".[6] La fel gândeşte şi Platon: „când cineva (...), îndreptându-se spre somnul său, va trezi partea sa rațională hrănind-o cu idei şi cugetări frumoase, el va ajunge (...) a în-

---

[1] *Ibid.*, p. 224.

[2] *Ibid.*, p. 221. „Inconştientul pare într-adevăr (...) să constituie o formă de evidență relativ independentă de limitările spațiului şi timpului" (*ibid.*, p. 225). Despre percepția inconştientă în raport cu cea conştientă, *cf. ibid.*, pp. 210, 241.

[3] *Cf. ibid.*, p. 224.

[4] „Experiența nocturnului şi a numinosului este în mod obligatoriu însoțită de o întunecare a conştiinței", spune Jung (*op. cit.*, p. 246).

[5] Despre ceea ce Hasdeu numeşte „taina somnului", *cf. Sic cogito*, cap. „Somnul şi sufletul".

[6] *Cyrop.*, 8, 7, 21.

Scanned with OKEN Scanner

ţelege ceea ce el nu cunoaşte din trecut, prezent sau viitor".[1] Gândul lui Platon explică foarte bine felul în care înţelegerea inconştientă, amintită de Jung, îşi redobândeşte, în actul de dezmărginire reprezentat de somn, raţiunea vizionară. Inconştientul mărginit în trupul treaz reuşeşte astfel să se dezmărginească în somnul acestuia, să se elibereze de constrângerile corporale, fiinţând pe durata somnului în afară de trup (*cf.* starea *b* a inconştientului, după Hasdeu).

Fără aportul *visului* însă, somnul nu ar putea realiza de unul singur eliberarea întrezărită; căci „a dormi este a visa", iar „între somn şi vis legătura este atât de strânsă, încât unul din ele trage după sine sau presupune pe celălalt".[2] Visul reprezintă, pentru Hasdeu, „un avânt la dezmărginire", căci „sufletul visând nu se poate mulţumi cu marginile care îi sunt impuse",[3] marginile spaţio-temporale ale trupului; drept urmare, visul se supune aceleiaşi relativizări şi nelimitări în spaţiu şi în timp ca şi inconştientul cu care se înrudeşte: „1. Dezmărginire în privinţa spaţiului; 2. Dezmărginire în privinţa timpului".[4]

Dezmărginirea este favorizată de cadrul mai mult decât permisiv al visului, câmp de manifestare a intuiţiei iraţionale, inconştiente,[5] experienţă extrasenzorială [6] prin care însă sufletul încearcă să-şi redobândească raţiunea şi pluriconştiinţa. Visul vorbeşte despre inconştient, fiind un „discurs asupra sufletului inconştient",[7] trezind la viaţă imaginea spirituală a fiinţei (*eidolon*), imagine de origine divină, cu virtuţi revelatoare: „Ea [această imagine] doarme cât timp corpul este treaz – spune Pindar – dar când omul doarme îi revelează adesea în vis judecata [divină] a plăcerilor şi a suferinţelor".[8] E.

---

[1] Platon, *Republica*, 571 d, ş. u. În hermeticul *Poimandres*, „somnul trupului este veghea cumpătată a minţii" (*CH*, p. 37).
[2] *Sic cogito*, pp. 74, 75.
[3] *Ibid.*, p. 76.
[4] *Ibid.*
[5] „Inconştientul este, după cele mai străvechi concepţii, imperiul visului" (C. G. Jung, *op. cit.*, p. 225).
[6] În acest sens, „nu trebuie să surprindă faptul că, pentru mulţi oameni, visele sunt comoara lor cea mai de preţ", afirmă platonicianul Synesius din Cirene în *Despre vise*.
[7] C. G. Jung, *op. cit.*, p. 222. Despre visul ca *logos*, *cf.* Platon, *Phaidon*, 60 e.
[8] Pindar, fr. 131 (în *Filos. gr.* II, 1, p. 275).

Scanned with OKEN Scanner

Rohde comentează: „Nu se poate vorbi mai clar despre faptul că imaginea sufletului omului nu participă în nici un fel la activitatea lui conştientă, diurnă. Domeniul acestei componente a vieții omului este lumea viselor; numai când celălalt eu doarme, inconştient de sine însuşi, se trezeşte şi acționează dublul său. Fapt este că, în timp ce trupul celui adormit se află în nemişcare, eul lui însuşi vede şi trăieşte în vis o mulțime de lucruri ciudate, eul lui însuşi, şi totuşi nu eul lui vizibil (...). Trăieşte aşadar în om un al doilea eu, activ doar în vise".[1]

Ceea ce acest eu oniric vede şi trăieşte în vis este o stare de fericire generată de dezmărginirea ce i se oferă: „visul este o dezmărginire prin care sufletul îşi dobândeşte o stare de fericire", afirmă Hasdeu.[2] „Culoarea visului e fericirea" pe care o comunică eliberarea de supravegherea corporală şi participarea la viața infinitului („Numai acest infinit limpezeşte fenomenele visului, adică ale dezmărginirii impulsive a făpturii spre infinit" [3]), comunicarea cu sufletele de dincolo de moarte („în vis nu sunt morți, ci sunt suflete cu care sufletul celui adormit trăieşte în împărtăşire" [4]). Veghea şi somnul sunt la fel de necesare, „căci fără veghere făptura n-ar fi mărginită, fără somn ea n-ar fi din infinit",[5] însă doar în somn şi în vis dezmărginirea sufletului spre infinit este reală: „Prin vis sufletul se dezmărgineşte în timp (...); se dezmărgineşte în spațiu (...); se dezmărgineşte în formă (...); se mai dezmărgineşte din dezmărginire, când visează în somn un al doilea somn cu un nou vis".[6] Doar în vis sufletul nu mai cunoaşte clipa şi locul, nu mai are o formă corporală, Hasdeu amintind chiar de o dezmărginire de gradul doi, în cazul visului din vis.

„Studiind supraorganismul la om în stare de somn, în visul normal, (...) noi ne-am încredințat că printr-însul sufletul

---

[1] E. Rohde, *op. cit.*, p. 20. *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 160, cât şi cap. „Model oniric şi model cultural". Despre sufletul „liber" ce părăseşte corpul în timpul visului sau al transei, *cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 64.

[2] *Sic cogito*, p. 81.

[3] *Ibid.*, p. 87.

[4] *Ibid.* „O simpatică împărtăşire similară cu alte suflete" (*ibid.*, p. 100).

[5] *Ibid.*, p. 99.

[6] *Ibid.*, p. 100.

Scanned with OKEN Scanner

vede, simte, ştie, se mişcă, străbate spaţiul într-o neatârnare aproape deplină de trup, bucurându-se totodată atunci de o memorie uriaşă".[1] Alături de beatitudinea pe care o procură viziunea onirică a infinitului, sufletul trăieşte o experienţă a nelimitării, prin călătoria psihică,[2] în spaţiu şi în timp şi chiar dincolo de ele. Hasdeu deosebeşte „trei forme evolutive ale *memoriei*"[3]: „1. Memoria cea curat impulsivă", care aparţine sferei lumii organice şi este o memorie normativă, tipică; „2. Memoria cea instinctivă a întregimii individuale", care exprimă „solidaritatea între organismul cel fluidic imponderabil şi între organismul cel pământesc" şi „3. (...) treapta evolutivă cea mai înaltă a memoriei: memoria stărilor de conştiinţă". Doar această din urmă formă a memoriei ne interesează aici.

Memoria stărilor de conştiinţă anterioare visului nu se lămureşte însă decât în procesul dialectic ce o opune *uitării*: „Dacă e dară uitare din punct de vedere trupesc, din punctul de vedere al sufletului celui dezmărginit din trup este, dimpotrivă, o memorie uriaşă". Cele două fenomene psihice se înlocuiesc unul pe altul, precum paletele unei mori de apă; când ele se scufundă în uniconştiinţa mărginită a trupului, uitarea se aşterne peste toate; când se înalţă la pluriconştiinţa dezmărginită a sufletului, părăsind materia corporală, memoria aduce la suprafaţă stările trecute ale conştiinţei. Stări pe care le prezintă nu în discontinuitatea ce le caracterizează în momentul desfăşurării lor diurne, ci în unitatea fiinţării lor integrale, ca totalitate psihică individuală. „Este o memorie integrală a fiinţării integrale, în opoziţie cu memoria cea frântă sau bucăţită a stării de veghe", şi aceasta pentru că „o individualitate, un « eu », se întemeiază pe memorie, căci numai printr-însa poate afla cineva că este unul şi acelaşi într-un lung şir de momente pe care dânsa le leagă într-o singură unitate". Memoria dobândeşte această capacitate a re-prezentării integrale, continue, doar în momentele în care sufletul reuşeşte, chiar dacă în parte, să se dezmărginească din limitele uniconştiinţei corporale, adică în somn şi în vis; ea este „mai

---

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 176.
[3] *Sic cogito*, pp. 91-93.

Scanned with OKEN Scanner

cuprinzătoare şi mai forte atunci când sufletul izbuteşte măcar până la un punct a se dezmărgini din trup".

Teoria hasdeiană a memoriei şi a uitării are rădăcini adânci în gândirea tradiţională. Sufletele chemate să renască „sorb uitarea" în timpul căderii lor în închisoarea trupului,[1] doctrină ce apare încă în eshatologia orfică,[2] apoi în platonism cu vestita reminiscenţă,[3] în neoplatonism [4] şi în gnosticism.[5] Ca şi Hasdeu, atât Platon cât şi Plotin insistă asupra unităţii memoriei, memoria fiind unică şi generală. Mai mult, Plotin o reduce la imaginaţie; act psihic creator (precum visul de altfel), ea este o funcţie a sufletului iraţional în căutarea raţionalităţii (a „ideilor"), o sondă cufundată în apele inconştientului. Or, inconştientul este depozitarul amintirilor; după Hasdeu, „inconştientul nu uită niciodată nimic".[6]

---

[1] După Macrobius, sufletele sorb uitarea din cupa lui Dionysos (*cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 358); aceeaşi „cupă a uitării" ce conţine o băutură făcută din sămânţa (*sperma*) răului (*kakia*) şi din poftă (*epithymiai*), menţionată în *Pistis Sophia* (*cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 205).

[2] *Cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 188.

[3] Sufletul „năpădit, prin cine ştie ce năpastă, de viciu şi uitare [„sorbitura de uitare şi de răutate"] se îngreunează şi, îngreunat astfel, îşi vatămă aripile şi cade pe pământ" (*Phaidros*, 248 c) şi căzând a avut nefericirea „să dea uitării toate cele sfinte pe care cândva le-a contemplat" (*ibid.*, 250 a); deschizându-se însă spre „idee", spre cunoaştere, el poate ajunge la „unitatea cuprinsă în actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decât reamintirea lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cândva" (*ibid.*, 249 c), „darul aducerii-aminte" (*ibid.*, 250 a). Pentru Platon, „a cunoaşte" (*mathesis*) înseamnă „a-ţi reaminti" (*anamnesis*), pe când „naşterea" este un echivalent ontologic al „uitării" (*amnesia*). *Cf. Phaidon*, 76 a; *Menon*, 81, c, d.

[4] „Corpul este un obstacol în calea memoriei, deoarece chiar şi acum, dacă noi am consuma ceva, ne-ar cuprinde uitarea, dar după ce le-am îndepărtat şi ne-am purificat, adesea memoria ar reveni. Deoarece memoria înseamnă stabilitate, natura corpului, aflată în mişcare şi în devenire, trebuie să fie cauza uitării, şi nu a memoriei. În acest sens ar putea fi înţeles şi râul [Lete]. Deci memoria să rămână o afectare a sufletului" (Plotin, *Enn.*, IV, 3, 26, în ed. cit. II, p. 295). *Cf.* căderea sufletului în „*Kykeon*-ul naşterilor" (Porphirius), lichid cu virtuţi amnezice, şi antidotul acestuia, *moly*, mixtură anamnetică (în F. Buffière, *op. cit.*, pp. 407-409).

[5] „Acesta este mormântul corpului plăsmuit! Acesta este veşmântul cu care acei răufăcători l-au îmbrăcat pe Adam, obiectul [care generează] uitarea! Şi astfel a devenit el muritor. Aceasta este căderea primordială şi eşecul primordial" (*Apocriful lui Ioan*, 2, în I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 202).

[6] *Sic cogito*, p. 144. În privinţa identificării uitării cu răul, *cf.* în pythagoreism (E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 178) şi în hermetism: „Când Trupul a crescut şi tulbură Sufletul, el aduce uitarea şi nu mai este părtaş la Frumuseţe şi la Bine, iar Uitarea este răutate" (*CH*, p. 46). *Cf.* de asemenea, în gnosticism, asemănările (în procesiune, sufletul îşi uită propria identitate originară şi eternă) şi deosebirile faţă de teoriile amintite mai sus (somn = uitare, trezire

Scanned with OKEN Scanner

*

Marele poem dramatic *La casa de nebuni* [1] este compus din cinci secțiuni, tot atâtea acte ale unei piese aproape în întregime monologate, structurate în jurul câte unui personaj emblematic. Trebuie specificat că, încă din prima secvență – prologul marilor monologuri –, rațiunea pretins omniscientă este îndepărtată, pusă între parantezele uitării, ea neprezentând nici un interes pentru cel ce caută un alt tip de discurs, cel al aparentei iraționalități: „Cu cei mintoşi eu n-am ce face, / Ş-aş vrea pe toți să-i pot uita".

Reprezentanți ai iraționalului sunt, pe rând, „superbii visători", trei prezențe revelatoare în cadrul poemului: „un tânăr c-o față de martir", „un nu ştiu cine" şi „un moşneag posomorât".

În secvența a doua, fizionomia tânărului („o față de martir") indică de la bun început o ființă înstrăinată de lumea aceasta, supusă suferințelor şi excluderii. Sufletul căzut pentru prima oară „în lumea vinovată" este purtător al mesajului divin, învestit să aducă „o viață nouă", ca atare să purifice şi să înalțe materia coruptă. „Pogorât, ca rouă / Din stele pe pământ", el procesează în lumea manifestării, în viața mărginită a formei corporale. Procesiunea în complexul material – reprezentând simbolic suprasemnificațiile întinării şi devorării – este descrisă prin apelul la imagini ale răului triumfător: „Căzui mâhnit pe pălămidă, / Căzui pe frunză cu omidă, / Căzui pe buruieni cu spini". Prin simplul act însă al pogorârii mesagerului sacru, lumea păcatului se converteşte, iar ca urmare a acestei atingeri supranaturale asistăm la o radicală schimbare de semn: „Şi roua cea dumnezeiască / Din bălării făcu să crească / Lămâi şi rodii şi măslini!" Nu este necesară o

---

= amintire). Importante rămân însă pentru noi tema amneziei provocate de scufundarea în „viață" şi cea a anamnezei dobândite printr-un discurs revelator.

[1] B. P. Hasdeu, *Opere* I, ed. cit., p. 128. Poemul a apărut în *Revista nouă*, an II, nr. 8, august şi septembrie, 1889, fiind apoi reluat în volumul *Sarcasm şi ideal* (1897). N. I. Apostolescu apreciază că poemele lui Hasdeu *Dumnezeu*, *Aşteptând* şi *La casa de nebuni* „formează cununa cea mai strălucitoare a operei sale poetice" (*L'influence des romantiques français sur la poésie roumaine*, Paris, 1909, p. 348). Apropierea, pe care o remarcă G. Munteanu, dintre poemul hasdeian şi *Santa Cetate* a lui Heliade, este însă hazardată (*cf. op. cit.*, p. 83).

Scanned with OKEN Scanner

mare cruciadă a binelui pentru a stârpi răul din lume; e de ajuns un singur strop de rouă divină. Este nevoie însă de o a doua coborâre a sa în lume, „căci răul bântuie mai reu / Mai rău ca orişicând al'dată / Icoana lumii e scăldată / De sângiuiri fără Dumnezeu!". Lumea nu mai e oglinda transparentă a divinului, ci icoană fără har, reprezentare neînsufleţită de sus, ci cuprinsă de flăcările păcatelor renăscute, de „văpaia cea nătângă" a conflictelor şi schismelor deviante. Doar jertfa de sine poate fi mântuitoare, doar suferinţa asumată poate salva lumea de rău. De data aceasta, a doua oară, misiunea sufletului nu se mai îndeplineşte prin actul transfigurator al harului, ci prin acceptarea Golgotei, a suferinţei şi a morţii: „Prin chin solia-mi se-mplineşte, / Prin moarte-mi omul se-nnoieşte". În acest context, durerea morţii este condiţia necesară a renaşterii viitoare, fericirea extatică ce scaldă fiinţa sufletului răstignit pe crucea lumii, suflet care astfel, dezmărginit, se poate întoarce în spaţiile originii sale celeste: „Mă doare, şi-s ferice, / Căci răstignit aice / Mă-ntorc la Tatăl meu!" Întoarcere care, conform unei variante a ultimului vers, este de fapt înălţare, conversiune izbăvitoare („Mă-nalţ la Tatăl meu!"). Monologul pune în lumină ambivalenţa simbolică a oricărui act soteriologic: moarte şi renaştere, martiriu şi sfinţenie, păcat şi mântuire.

A treia secvenţă a poemului se încheagă în jurul unui personaj a cărui fizionomie se află în contrast cu cea a închipuitului Iisus din partea a doua: „un nu ştiu cine, scund, grăscior, / Buzat, cu faţa de bujor". Comparată cu „faţa de martir" a aceluia, spiritualizată prin suferinţa întrupării, „faţa de bujor" exprimă poftele (ne)îndestulate ale trupului, foame aţipită doar în somn. Visul oferă realităţii o altă dimensiune; este vorba de o substituţie prin care visul înlocuieşte realitatea cu lumea suficientei sale irealităţi: „Pe-aice tot ce este / E numai visul meu, pe toţi eu vă visez. / Dormind vă născocesc, vă ţes ca-ntr-o poveste". Visul este o plăsmuire care se doreşte mai reală decât realitatea căreia i se substituie, un discurs coerent al inconştientului creator. Iraţionalitatea defulată oniric, cu funcţie compensatorie, este singura în măsură să potolească foamea nestăvilită a trupului: „În vis, sunt un nebun, de nu

Scanned with OKEN Scanner

m-aş deştepta; / În faptă, când nu dorm, sunt sănătos la minte". Sănătatea mentală, cu alte cuvinte inconştientul mărginit în trup, vegheat de uniconştiinţa corporală, se dezmărgineşte în vis, dobândind astfel o realitate a irealităţii (de grad secund) cu atât mai concretă cu cât visul este trăit aievea: „când trupul aţipise, / Atunci visez că trec pe lângă un brutar". Eul oniric beneficiază însă de o raţiune proprie, specifică nelimitării şi relativizării dimensiunilor reale. Scenariul inconştient este „ţesut" de un protagonist care, în mod paradoxal, atinge în vis pragul unei nebănuite conştiinţe de sine. „Ştiind că visu-i glumă", conştientizându-şi existenţa dedublată („că-i vis, o ştiu"), el pune sub semnul întrebării însăşi valoarea de adevăr a discursului inconştient: „dar ce să faci cu vise?". Foamea trupului este însă un rău pe care nici visul cel mai îndestulat nu îl poate stăvili; e ca şi cum o iraţionalitate devoratoare, pururi flămândă, ar genera din propria-i substanţă noi şi noi plăsmuiri, pe măsura poftelor sale neistovite. Este visul creator de vis, visul hrană din visul flămând, inconştientul dezmărginit ce îşi inventează mereu alte margini după chipul „ca de bujor" al trupului înfometat de sine: „Un singur rău: în vis mă satur îndestul / Ş-apoi visez c-adorm visând că-mi este foame. / Grozav!...Dar iar visez că mă deştept sătul".

După a treia secvenţă, în care tema centrală este cea a lumii răsturnate (lumea ca vis), în a patra parte a poemului întâlnim un „moşneag posomorât", întruchipându-l pe înţeleptul iniţiat ce evită atât calea ocolitoare a sacrificiului de sine, cât şi calea ezitantă a visului compensator, pentru a alege o altă rezolvare a problemei dezmărginirii. Din nou, studiul fizionomic [1] are rolul de a descifra un palimpsest ce ascunde în imaginea chipului taina încă nedezvăluită a adevărului. Pus în cumpănă cu „faţa de martir" şi cu „faţa de bujor", acest „chip de moaşte sfântă" este însăşi emblema sacralităţii sufle-

[1] S-a evidenţiat interesul lui Hasdeu pentru frenologie şi fizionomie (pe linia preocupărilor lui Lavater), mai ales în portretul lui Vlad Ţepeş (*Filosofia portretului lui Ţepeş. Schiţă iconografică*, Bucureşti, 1864), dar şi în monografia *Ion-Vodă cel Cumplit* (Bucureşti, 1865) sau în fragmentul de roman *Ursita* (1864). În primul din aceste texte, Hasdeu mărturiseşte intenţia sa „de a demonstra în ce mod o ştiinţă curat naturală, ca fisiognomonia, poate servi şi e chiar neapărată pentru o ştiinţă curat archeologică: iconografia" (*apud SF*, p. 265). Despre problema portretului în creaţia artistică a lui Hasdeu, *cf.* T. Vianu, *Arta prozatorilor români*, E. P. L., Bucureşti, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

tului despovărat de cătuşele trupului (în pofida faptului că este închis în „corpul" azilului). Dacă primul personaj întâlnit avea „o buză zâmbitoare" (cel de al doilea fiind „buzat", semn al voluptății carnale), privirea sa senină şi pătrunzătoare („fața oglindă / De-naltă cugetare şi de simțire blândă") este alterată de imaginea suferinței mântuitoare („o frunte mai măreață, pe care cu fiori / Priveşti un cer cu raze şi totuşi plin de nori"). Acum însă, pe chipul bătrânului înțelept nu descoperim nici urmă de suferință, iar aceasta întrucât privirea sa nu coboară asupra trupului păcătos al lumii ci, descărnat de materialitate („Surâde şi-mi întinde o mână de schelet"), sufletul său se avântă în sus, „privind cu ochii țintă / În *zarea dintre arbori*" (s.n.). Nu e mesagerul divin, trimis „aici jos" în vederea mântuirii lumii, ci *interpretul* mesajului divin, inițiatul mântuit prin înțelegere care se înalță purificat în taina Logosului. Străini de lume sunt amândoi, atât tânărul martir cât şi bătrânul înțelept, dar desprins de suferința ei este doar acesta din urmă.

În ce constă înțelepciunea sa? În primul rând, în dezvăluirea iraționalității materiei: „Pe toți vă-nnebuneşte / Materia cea brută, pe toți v-a asurzit!". Sprijinindu-se pe acest adevăr, cel considerat nebun acuză de nebunie pe cei „mintoşi"; nebunia lui este sacră, izvorâtă din nemărginirea unei memorii vizionare, pe când a celorlalți este simplă uitare, nebunie profană mărginită în suborganismul trupesc. Trupul irațional nu poate cunoaşte esența realității care este de natură sufletească; existența corporală nu poate percepe realul decât în plan sensibil, în aparența sa audibilă şi vizibilă. Adevăratul organ al cunoaşterii nu este deci aparatul perceptiv, generator al iluziei simțurilor („orbire crudă") şi al robiei pe care acestea o impun sufletului prins în plasa irealității. Este organul lăuntric, prin care spiritul se revelează nemijlocit în strălucirea sa orbitoare; este *auzul din duh*, ce poate capta mesajul altor spirite, intrând în rezonanță cu muzica sferelor, comunicând – în nelimitarea orizontului său – cu însuşi principiul cel fără de limite; sau *ochiul din suflet*, a cărui rază supranaturală vede, dincolo de natura materială a trupului, esențele ascunse privirii lumeşti: „Urechea-ți nu-i ureche! Tu nu ştii c-ai în tine, / Ascuns în

Scanned with OKEN Scanner

fundul minții, pitit în duhul teu, / Un alt auz ce-aude din sferele senine / Pe spirite, pe îngeri, pe însuşi Dumnezeu!"; „Prin văzul căpățânei eşti vita, care crede / Că firea dat-au ochii să vezi cum că mănânci! / La om e ochiu-n suflet, privind ce nu se vede: / Mai rază decât raza, el trece şi prin stânci!". Ignoranța de care dă dovadă trupul decurge din materialitatea lui; atât timp cât el încătuşează sufletul, cunoaşterea acestuia din urmă este limitată, rațiunea fiindu-i alterată de iraționalitatea ce-l înlănțuie. Strofa următoare este poate cel mai clar exemplu al felului în care Hasdeu şi-a însuşit doctrina întrupării şi a trupului-închisoare: „Tu n-o ştii, căci țărâna te-nlănțuie-n cătuşă, / Căci sufletu-ți robeşte robia cea mai grea, / Căci lutu-i puşcărie, din care n-ai vro uşă, / Silit a sparge zidul de vrei să ieşi din ea!".[1]

Bătrânul înțelept este un medium privilegiat al cărui suflet, dezmărginit fără a fi destrupat, a aflat „uşa" prin care să iasă din trup fără să-l părăsească. Este un paradox şi un miracol totodată această evadare, căci ea are loc pe calea comunicării cu spiritul fiului ucis în război. Moartea trupească a acestuia nu implică însă o disoluție şi o dispariție totală ci, dimpotrivă, o potențare a vitalității sufletului eliberat: „o, minune! - / Din ceasul morții sale trăieşte mai deplin". Potențare ce înseamnă o energizare a conținutului inconştient, personificat în spirit, o creştere a „frecvenței" ființiale, ceea ce Hasdeu ar numi un început de dezmărginire. Fapt ce nu atrage după sine o ruptură de lumea concretă a conştiinței ci, dimpotrivă, o legătură comunicantă cu aceasta, o comuniune simpatetică între conştient şi inconştient.[2] Apariția spectrală din nebunia

---

[1] Ideea spargerii sau a sfâşierii zidului corporal este exprimată aproape în aceiaşi termeni de Porphirius: „Trebuie (...) să ne sfâşiem trupul, (..), să ne întoarcem de la simțuri (...) să ne dezbărăm de toate pasiunile, trădătoare, duşmane ale sufletului nostru" (*De antro*, 34).

[2] Trebuie specificat că spiritul acesta nu este *pneuma*, corp spiritual sau vehicul al sufletului, menționate în capitolul anterior. Este ceea ce Jung numeşte „entitate invizibilă" ca personificare fantomatică a conținutului inconştient care „caută să dezvolte conştiința umană şi să realizeze uniunea acesteia cu inconştientul". Entitate invizibilă care dezvoltă „o concepție energetică a sufletului", ceea ce explică faptul că „universul nostru conştient formează cu lumea « de dincolo » un singur cosmos, în aşa fel încât cei morți nu se află, într-un fel, în alt loc decât cei vii. Pentru aceste două forme de viață, singura diferență constă în « frecvență », precum în cazul paletelor unei elice care sunt întru totul vizibile când se învârt încet, dar care dispar învârtindu-se mai repede. În limbajul psihologiei, aceasta înseamnă că psihicul conştient şi cel inconştient sunt unul şi acelaşi lucru,

Scanned with OKEN Scanner

vizionară a bătrânului este o ființă de lumină, făptură celestă imaterială, cu „o frunte-cer", iar ochii „două stele" a căror privire se răsfrânge duios în ochii celui ce-o contemplă. Zâmbetul său ar putea mişca până şi materia nesimțitoare; cuvântul pe care îl rosteşte nu e grai, ci muzică îmbătătoare, cosmică primenire. Portretul serafic al acestui spirit venit de dincolo de moarte şi de lume comunică, prin toți porii imaginilor sale, extazul celui ce înțelege taina acestui mesaj divin şi care, contopindu-şi sufletul cu aura celor nemuritoare, devine el însuşi ființă iluminată, „cu nimbul tot lumine".

A cincea secvență a poemului configurează, în trei strofe, un mic discurs simbolic despre memoria involuntară, discurs ce se structurează ca monolog interior suscitat de viziunea bătrânului înțelept. Viziune a personajului ce atrage după sine o altă viziune, auctorială: cea a fiicei poetului. După modelul viziunii-sursă, revelația anamnetică se consumă mai întâi în planul vizualității, urmând o gradație descendentă, cea a sufletului coborâtor care se conştientizează într-o manifestare spirituală din ce în ce mai concretă (scânteie → pasăre de argint → zână de femeie): „Iar eu vedeam pe fie-mea, / Dentâi lucind ca o scânteie / Apoi ca pasere de-argint / Plutind uşor către pământ, / Şi iat-o zână de femeie!". Al doilea nivel revelator este cel auditiv, căci sufletul nu se prezintă doar în forma sa spiritualizată în lumină, ci şi în manifestarea sa audibilă, ca melos cosmic ce creşte în intensitate pe măsura apropierii de pământ (undă → tril → cânt): „De fiu-său când îmi vorbea, / Eu auzeam pe fie-mea, / Dentâi ca unda-n depărtare, / Apoi un tril, apoi un cânt, / Sunând din cer pân'la pământ / Şi răsunând în sărutare!". Ultimul nivel este cel extatic; între imaginea mnezică a spiritului renăscut pentru o clipă în amintirea părintelui său şi mediumnitatea clarvăzătoare a acestuia din urmă se stabileşte o comuniune existențială, o comunicare de ordinul consubstanțialității. Plăsmuire a inconştientului, imaginea spectrală urcă la suprafața conştiinței cu ajutorul vehiculului memoriei: se iveşte în plină lumină, răspândind

---

nedistingându-se unul de altul decât printr-o diferență de potențial energetic". Şi mai departe: „această experiență afectată de limitare trebuie să fie trăită cât mai *deplin* posibil, deoarece faptul de a atinge un nivel de conştiință atât de ridicat încă din timpul vieții reprezintă o condiție esențială a vieții viitoare în *orthos*" (C. G. Jung, *Psychologie et spiritisme*, în *op. cit.*, pp. 222-224).

Scanned with OKEN Scanner

lumină, precum un răsărit de soare desprins din umbrele nopții şi ale mării. Desprindere de trup deopotrivă, căci atins de duhul prezenței resuscitate, sufletul extaziat îşi păstrează forma corporală, dezmărginindu-se în zarea întoarcerii la sine: „De fiu-său el îmi vorbea, / Dar eu eram cu fie-mea, / Şi sufletumi în fericire, / Zburând într-un nespus avânt, / Îmi lasă corpul pe pământ / Rostogolit în nesimțire!".

Aşa cum se desprinde din interpretarea de mai sus, poemul urmează, în marile sale secțiuni, o adevărată teorie a „planurilor realității", şi anume odiseea sufletului în cele trei ipostaze ale sale: jertfa mântuitoare a întrupării, conştiința irealității lumii şi revelația dezmărginirii întru spirit.[1]

4. Nici un spirit fără materie

„Toate câte le vedem când suntem treji înseamnă moarte"
Heraclit

„De la granit şi până la eter, de la « materie solidă » şi până la « materie radiantă », nu cunosc nimic şi nu sunt în stare de a cunoaşte ceva fără materie".[2] Rareori, de la materialismul elen până în filosofia modernă, întâlnim o afirmare mai tranşantă a materiei ca principiu universal. Două aspecte se cuvine însă remarcate aici.

În primul rând, Hasdeu deosebeşte nu două materii în sine, ci două calități ipostatice ale materiei: una e „solidă" (granitică), iar alta „radiantă" (eterică). Distincție specifică hylemorfismului aristotelician: „Materia este deci un principiu...Dar este una aşa cum este gândirea, iar alta este corespunzătorul formei".[3] Avem deci pe de o parte materia sensibilă (*hyle aisthete*), iar pe de altă parte materia inteligibilă (*hyle noete*). „Dar în timp ce materia inteligibilă a lui Aristotel este o

---

[1] *Cf.* Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, ed. cit., p. 103. Strofa-epilog revine la tema prologului: „Urăsc pe cei crezuți cu minte, / Şi nu pot să-nțeleg, / Că n-am ajuns nebun!". *Cf.* ideea nebuniei într-o filă manuscrisă din *Cugetări testamentare* (în B. P. Hasdeu, *Opere* I, ed. cit., p. 422).
[2] *Sic cogito*, p. 103.
[3] Aristotel, *Fizica*, I, 7, 191 b. Distincție reluată apoi în *Metafizica*, 1036 a, 1045 a.

Scanned with OKEN Scanner

entitate pur conceptuală implicată în procesul de abstractizare (*aphairesis*), versiunea plotiniană are un cert statut ontologic; ea este corespondentul inteligibil [...] al materiei sensibile. Materia corporală este, aşadar, o imagine (*eidolon*) a materiei incorporale".[1] În acest context, este greu de stabilit exact ceea ce Hasdeu înţelege prin „materie radiantă"; în orice caz, el pare a se situa mai aproape de concepţia plotiniană decât de cea aristoteliciană. „Materia solidă" este materia corporală, materialitatea sensibilă, destructibilă şi ca atare muritoare, substratul formei corpurilor primare; la rigoare, ea ar putea fi identificată chiar cu *materia prima* (acea *proto hyle* a lui Aristotel sau *materia non signata* a lui Toma de Aquino).[2] În această accepţie însă, ea nu mai poate fi principiu; natura sa fiind o imagine corporală, ea este prin urmare perisabilă, aspect asupra căruia vom reveni. În ceea ce priveşte „materia radiantă" sau inteligibilă, lucrurile se complică prin faptul că Plotin postulează absoluta necalificare a materiei. Această materie fără calitate este necorporală; „dacă nu are o calitate, este evident că nu este un corp, căci de nu, ar avea o calitate [...] căci numai aşa ea va fi golită de toate",[3] altfel spus lipsită de orice proprietate. Această materie necorporală şi necalificată nu poate fi decât materia radiantă, energetică sau spirituală; ea este activă în comparaţie cu pasivitatea receptoare a materiei corporale căreia îi impune, prin emanaţie, „forma" amprentei sale.[4] Simplificând, am putea spune că pentru Hasdeu – şi în termenii acestuia – materia solidă (sensibilă) reprezintă corporalitatea, suborganismul trupesc, pe când materia radiantă (inteligibilă) este identificată cu sufletul sau cu supraorganismul imponderabil.

---

[1] Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 134.

[2] „La început au fost Zeul şi Hyle – astfel numesc grecii materia primordială ori substanţa universului" (*CH*, p. 173). Ca atare, în hermetism, „întregul univers este material" (*ibid.*, p. 45), doar „sufletul este într-adevăr nematerial", drept urmare: „nu există nimic care să nu fie material, fie nematerial" (*ibid.*, p. 217).

[3] *Enn.*, II, 4, 8, în ed. cit., I, pp. 309-310. Ţinând cont de faptul că Plotin nu îi atribuie materiei „nimic dintre cele ce se văd la obiectele sensibile" (*ibid.*, ed. cit.,I, p. 309), de comparat, poate, cu „materia invizibilă" compusă din elemente hylice, în gnoza valentiniană.

[4] *Cf.* materia ca „receptacol" (*hypodochè* sau *chora*) al oricărei deveniri, „fiind un fel de doică a ei" (Platon, *Timaios*, 49 a), pe care Plotin o numeşte materie „secundă" sau sensibilă. „Materia – Hyle sau Cosmosul – este receptacolul", afirmă şi doctrina hermetică (*CH*, p. 174).

Scanned with OKEN Scanner

În al doilea rând, decurge din această identificare nu afirmarea corporalității, ci a materialității sufletului (de remarcat că în conformitate cu doctrina platoniciană, pentru Hasdeu spiritul este sufletul destrupat, sufletul ce supra-viețuiește trupului)[1]: „O cugetare [„așa cum este gândirea", spunea Aristotel, *n.n.*] este o forță tot pe atât de materială, mai mult sau mai puțin, pe cât de materiale sunt undele electricității. Un Spirit, un suflet ieşit din trupul cel pământesc, fie el oricât de nevăzut pentru ochii noştri, oricât de neauzit pentru urechi, oricât de nepipăit pentru mâini, este totuşi o ființă fizică şi el, de vreme ce este şi el ceva mărginit".[2] Sau, şi mai explicit: „Văzut sau nevăzut, auzit sau neauzit, pipăit sau nepipăit, Spiritul este şi el o materie, adică este ceva, şi este o materie totodată, matematiceşte $x + m$, ba încă o materie moleculară, de vreme ce el nu e decât o treaptă evolutivă din om, şi nu încetează de a fi în împărtăşire cu omul".[3] Spiritul este privit ca natură ce implică *physis* şi este supus schimbării, unei schimbări calitative însă (*alloiosis*) şi care are o materie perceptibilă.[4] Materialitatea spiritului derivă din mărginirea sa; chiar dacă este destrupat, el nu poate fi în mod conceptual (şi nici existențial) separabil de materie, fiind încă în „împărtăşire" cu omul.

Explicația pe care Hasdeu o dă acestui proces este de natură spiritistă[5]; „în împărtăşire cu omul" înseamnă că spiritul se află încă în raport cu materialitatea, dar nu prin intermediul unui corp, ci – conform învățăturilor tradiționale – păs-

---

[1] Ca şi în neoplatonism, de altfel, unde sufletul, după ieşirea din corp, e spirit pur, eliberat de orice excipient corporal: „Dar unde va fi sufletul când iese din corp? (...) Sufletele pure şi care nu au fost vreodată atrase de nimic corporal trebuie să nu aparțină unui corp. Aşadar, dacă ele nu sunt nicăieri în corp (căci ele nu au corp), atunci un asemenea suflet va fi acolo unde este şi substanța, ființa şi divinitatea, în divinitate împreună cu acestea" (Plotin, *Enn.*, IV, 3, 24, în ed. cit., II, pp. 290-291). Ceea ce se întâmplă şi cu cea de-a treia stare (c) a inconştientului la Hasdeu: „Inconştientul dezmărginindu-se întreg din trup, care rămâne mort, pe când dânsul devine ceea ce se înțelege prin Spirit" (*Sic cogito*, p. 147). Concepția pare să fie atribuită şi lui Anaxagoras (*cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 313).

[2] *Sic cogito*, p. 181 (problema este dezbătută, cu exemplificări, în cap. „Materialismul în spiritism").

[3] *Ibid.*, p. 204.

[4] *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, 1025 b.

[5] În consonanță, poate, cu aspectul complementar al spiritualizării materiei; în acest sens, C. G. Jung afirmă că „sufletul exercită o acțiune extrem de ciudată asupra materiei" (*op. cit.*, p. 223), ceea ce are drept rezultat relativizarea acesteia din urmă (*cf. ibid.*, p. 230).

Scanned with OKEN Scanner

trând doar forma exterioară a acestuia, lucru firesc „deoarece pe pământ trupul era cel care-i imprima forma", potrivindu-i-se astfel numele de *eidolon* (imagine, fantomă).[1] Mai mult chiar, Hasdeu insistă asupra materialității spiritului (nu şi asupra corporalității sale), adăugând că natura sa este o materie moleculară, ceea ce îl înscrie în tradiția doctrinelor atomiste, în contradicție deci cu esența neoplatoniciană a spiritologiei sale. Ceea ce ne interesează însă aici este faptul că spiritul nu este *doar* material; el este „ceva" plus materia ($x + m$), rezultatul sumei unei forme cu o materie. Trebuie specificat că această formă (aristotelician vorbind) pare să fie, în conformitate cu concepția lui Hasdeu, sufletul x, principiul formal (*eidos*) care, necorporal fiind, este prezent corpului, aşa cum lumina este prezentă aerului, sau – în cuvintele lui Plotin – „când este prezent în corp, este prezent ca focul în aer".[2] Ceea ce însă îl face să fie prezent materiei corporale, să i se prezinte ca o altă natură, este tocmai materia necorporală, factorul pneumatic m, vehiculul spiritului.[3]

Am văzut că, în (neo)platonism, materia sensibilă sau corporală este o pasivitate receptoare, ceara în care se imprimă sigiliul formelor sau al ideilor.[4] Ea nu există ca atare decât

---

[1] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 392.

[2] *Enn.*, IV, 3, 22, în ed. cit., II, p. 287. Să fie oare acest „ceva" (x) „elementul fără nume" din concepția materialistă epicureică? Sau poate, conform doctrinei gnostice expuse în *Apocriful lui Ioan*, plenitudinea (*pleroma*) ce originează spiritul (*pneuma*)? (*cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 202). Pe de altă parte, în sfera exegezei proprii filosofiei istoriei, x ar fi tărâmul necunoscutului *recognoscibil* care dă de gândit şi face să progreseze cunoaşterea însăşi. Scopul este acela de „a împăca în filosofie pe o cale ştiințifică sfera *cunoscutului* cu sfera *necunoscutului* recunoscibil", căci atunci când gânditorul ajunge „până la ultimele margini ale *cunoscutului* (...), el poate oare să nu se ciocnească de imensul element al *necunoscutului recunoscibil*?"; iar aceasta întrucât „realitatea nu este niciodată A, ci totdeauna $A + x$. Acest $A + x$ formează un « organism de cugetări » supus privirilor istoricului. A nu *recunoaşte* pe x ar fi a nu *cunoaşte* A, deoarăce x limitează pe A" (*ICR*, II, pp. 512, 513).

[3] Precum în hermetism, unde Gândul (= Spiritul) nu sălăşluieşte singur într-un Trup pământesc, şi nici acesta din urmă nu poate ființa doar prin sine; „Mintea se strânge şi acceptă Trupul trecător al Sufletului, ca pe un înveliş sau veşmânt. Iar Sufletul, fiind şi el, într-un anume fel, Divin, foloseşte Spiritul ca pe un Slujitor sau Servitor; iar Spiritul guvernează lucrurile vii" (*CH*, p. 47).

[4] „Sufletul (...), punându-şi amprenta sa asupra corpului şi îmbrățişându-i contururile, îi reproduce forma: astfel, chiar dacă stă multă vreme separat şi de unul şi de celălalt [de spirit şi de corp], păstrează asemănarea şi amprenta, şi se numeşte pe bună dreptate *eidolon* (de la *eidos*, formă)" (Plutarh, *De facie*, 945 a). *Cf.* de asemenea, referitor la corpul material „feminin" în gnosticism, I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 98.

Scanned with OKEN Scanner

ca *posibilitate* a existenței și „ca producătoare (grație pasivității receptoare) a varietății lumii. Creația sensibilelor se face astfel printr-o tranziție de la *posibila* materie, la *actul* corpului și obiectului real".[1] Nedeterminată și necalificată, materia este negația absolută, *non-eul* naturii, diferența,[2] deci diversitatea, ca atare imperfecția. Plotin face însă aici o distincție: materia inteligibilă ia naștere din Unul în chip de alteritate; fiind întotdeauna definită și determinată, ea exclude posibilitatea răului. Cauza răului este doar materia sensibilă, ea fiind o privațiune (*steresis*), o absență a binelui, „deci materia nu este răul inițial, nici răul inițial aflat în suflet prin vreun accident, fiindcă binele nu îi lipsește cu desăvârșire".[3] Dincolo însă de posibile distincții și nuanțe, importantă rămâne identificarea materiei (*hyle*) cu răul (*kakon*), cât și dihotomia dintre *eidos* și *hyle*.

Prin *physis* deci, trupul poate altera sufletul în chiar natura sa divină, acesta din urmă fiind „împănat" cu corporalitate (*to somatoeides*) și cu alte atribute materiale. Este ideea întâlnită la Platon, în *Phaidon;* desfăcându-se de trup, sufletul se află pângărit și impur, „împănat cu un element corporal pătruns și concrescut în el datorită exercițiului îndelungat al conviețuirii și al intimității cu trupul", corporalitate pe care trebuie să o gândim „ca ceva greu, compact, ca de pământ".[4] Acest suflet alterat de corporalitate este de fapt, conform lui Hasdeu, spiritul în împărtășire cu omul, pe jumătate material, deci perceptibil; spiritele de această natură, participând la vizibil, sunt amintite și în dialogul platonician, cu referire aici la superstițiile populare legate de strigoi (*phantasmata, eidola*).[5] Boa-

---

[1] Gr. Tăușan, *op. cit.*, p. 143.

[2] *Cf.* Plotin, *Enn.* V, 7, 1, în ed. cit., II, p. 591.

[3] Plotin, *Enn.*, I, 8, 11, în ed. cit., I, p. 227. Referitor la problema identificării materiei cu răul, *cf. kakon*, în Francis E. Peters, *op. cit.*; de asemenea, Gr. Tăușan, *op. cit.*, pp. 150-154, 163. În legătură cu negativitatea materiei și oroarea gnosticilor, neoplatonicienilor sau maniheenilor față de primordiala *hyle*, *cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, pp. 157, 265. La hermetici, de asemenea, tema este foarte frecventă (*cf. CH*, pp. 26, 27, 58, 174). O singură exemplificare: „Căci este plăcut să te bucuri de ceea ce posezi în viața corporală. În aceasta constă răul, care, cum se spune, îi suceşte capul sufletului, îl leagă de partea sa muritoare, îl împiedică să-și cunoască partea divină și îi pizmuiește nemurirea" (*ibid.*, p. 172).

[4] *Phaidon*, 81 c. Astfel, „ceea ce era *syngenes* (înrudit cu lumea formelor) în universalii decade până la a deveni *symphytos* (concrescut) în materie" (N. Casini).

[5] *Cf.* Platon, *Opere* IV, p. 230, n. 357. Iată pasajul din *Phaidon* (81 d): sufletul încărcat de corporalitate „este atras din nou către tărâmul celor ce se văd, unde tot dă târcoace prin-

Scanned with OKEN Scanner

la sufletului este tocmai corporalitatea contagioasă a trupului cu care este silit să conviețuiască. Materialitatea conține și răspândește răul, rătăcind sufletul pe cărările plăcerilor, însămânțând păcatul în lume. „Un Trup material – conform doctrinei hermetice – primește (ori cuprinde) toate răutățile, chinurile, necazurile, dorințele, mâniile, decepțiile și crezurile prosteşti care îl încercuiesc din toate părțile"; „Greşeala înseamnă aici absența Binelui"; „Căci Lumea este deplinătatea Răutății",[1] iar cel amăgit de neînțelegere, neînstare să distingă binele, este „un iubitor al Trupului și al Răului".[2]

Înecat în materie, sufletul se cufundă în lumea devenirii, „el are, legat de el – notează Proclus – , din abundență, pământescul, greul, materialul, prin care inteligența sa este îngropată [...] El este lipsit de toate fructele divine, nu îmbrățișează decât aparența lor, și îi scapă clara și adevărata lor cuprindere".[3] Trupul material este astfel, după o formulare a lui Empedocle, „pământ ce acoperă omul", imagine ce exprimă moartea spirituală a celui captiv în materialitatea lumii.[4] E

---

tre monumentele funerare, printre locuri de îngropăciune, în preajma cărora chiar ar fi fost văzute arătări de umbră ale sufletelor moarte – tocmai chipul în care se pot înfățișa asemenea suflete care, eliberate de trupul lor, nu în stare de puritate, ci de participare la vizibil, sunt prin urmare ele însele vizibile". *Cf.* de asemenea comentariul lui Olympiodoros la *Phaidon*, 64 c: „pentru sufletele legate de trupurile lor, corpul se separă de sufletul său, dar nu și sufletul de corpul său; el rămâne pe jumătate agățat de el, de unde provin și fantomele care bântuie în jurul mormintelor" (*In Phaidon*, 19, 5).

[1] *CH*, p. 58. În legătură cu relele ce se află la originea materiei, în gnosticism, *cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, p. 100. Referitor la calitatea inferioară a Materiei, *cf. ibid.*, p. 181, aliată cu Răul (pp. 193-194).

[2] *CH*, p. 86. Pentru Numenius, „lunga rătăcire a lui Ulise pe mări figurează acest exil al sufletului în ținutul materiei" (F. Buffière, *op. cit.*, p. 333); or, după cum s-a văzut (*supra* I, 2), „lumea materiei, și la Platon, se numește mare, largul îndepărtat, valuri agitate" (Porphirius, *De antro...*, 34). În viziunea neoplatonică, trupul este o materie impregnată cu lichid (*hygron*).

[3] Proclus, *In Crat.*, XCVI. Pentru Proclus, materia nu este răul, ci principiul răului, și aceasta nu pentru trup (ce poartă răul în sine), ci pentru sufletul maculat de materie (*In Tim.*, 23, 69).

[4] Tema este gnostică; materia este o stare sau o „afecțiune" a Ființei absolute, mai exact „expresia exterioară solidificată" a acestei stări (H. Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 174). Devalorizarea materiei în gnosticism se deosebește radical de valorizarea religioasă a Materiei (*gētik*) în mazdeism (*cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, pp. 308-309). Aceeași devalorizare, în hermetism: pentru că „pricina morții este iubirea față de trup", cel care „a iubit Trupul se află rătăcind prin întuneric, neputincios, îndurând moartea" (*CH*, p. 34). În ceea ce privește materialitatea lumii deteriorate, ea nu este „rea" în sine, ci doar inferioară (*cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, p. 111).

Scanned with OKEN Scanner

vorba într-adevăr de o imagine metaforică, întrucât în mărginirea întrupării sufletul zace „mort" în mormântul trupului atât timp cât acesta din urmă e „viu"; dimpotrivă, în momentul în care trupul moare, sufletul se trezeşte în nemărginirea destrupării, reînvie şi părăseşte învelişul material. Cu alte cuvinte, datorită esenței sale divine, sufletul nu moare decât ca existență autonomă şi pură; înlănțuit în trup, el îşi exercită pe alt plan virtuțile nemuririi sale. Nu ne interesează însă deocamdată problema nemuririi sufletului, ci semnificațiile pe care moartea trupului le implică în raporturile acestuia cu sufletul.

Dacă în somn, spune Hasdeu, „sufletul, dezmărginindu-se din trupul cel pământesc pe o clipă şi într-o mică parte, capătă totuşi o asemenea memorie a vieții sale din trecut [după cum am văzut în capitolul anterior, *n.n.*], apoi cu cât mai întinsă şi mai puternică trebuie să fie această memorie când dezmărginirea sufletului se îndeplineşte prin moartea trupului, adică atunci când rămâne pe deplin neatârnat organismul cel fluidic imponderabil!"[1] În somnul trupului, dezmărginirea sufletului este parțială, iar memoria de care beneficiază este lacunară; prin moartea trupului însă, dezmărginirea este deplină, iar memoria totală. Aceasta pentru că sufletul, organism fluidic, se eliberează de ponderea sa corporală, devine imponderabil, neatârnat de materie. Comentând afirmațiile lui Pindar citate de noi în capitolul anterior, Xenofon spune că dacă în somn sufletul se bucură de o anumită libertate, cu atât mai liber devine el după moarte. Ca şi Hasdeu, discipolul lui Socrate consideră somnul experiența cea mai apropiată de moarte.[2]

Pentru Plotin, „partea sufletului, câtă este în corp, doarme; iar adevărata trezire este înălțarea adevărată din corp, nu împreună cu corpul".[3] În ceea ce priveşte memoria, doar sufletul nerațional sau obscur îşi aminteşte de viața sa trupeas-

---

[1] *Sic cogito*, p. 93.

[2] *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 160. La fel în gnosticism, unde somnul (*hypnos*) este asimilat cu ignoranța şi cu moartea (*thanatos*). De precizat că aici e vorba de somnul (sau moartea) sufletului; de aceea trezirea are o semnificație soteriologică, a rămâne „treaz" însemnând „a fi prezent în lumea spiritului" (M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 371).

[3] *Enn.*, III, 6, 6, în ed. cit., II, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

că, în timp ce sufletul raţional sau divin, cu cât se apropie mai mult de lumea inteligibilelor, uită de toate cele materiale, dar îşi aduce aminte tot mai mult de cele imateriale, câştigând în plus memoria vieţilor anterioare (aspect asupra căruia vom reveni în capitolul următor): un suflet, „cu cât se străduieşte mai mult să urce, cu atât uită mai multe de aici", ca atare „sufletul cel bun îşi asumă uitarea"; „Dar sufletul care iese din lumea inteligibilă nu îşi păstrează unitatea, ci [...] se pare că atunci îşi aminteşte de sine. El are însă şi amintirea celor de sus care nu îl lasă să cadă, a celor din această lume care îl poartă pe aici şi a celor celeste care îl reţineau acolo. În general, sufletul este şi devine lucrurile pe care şi le aminteşte".[1]

Asistăm prin urmare la o inversare a raporturilor; din perspectiva sufletului, moartea trupului reprezintă adevărata viaţă, iar existenţa terestră nu este decât o încercare, o probă iniţiatică: „ea constă în eliberarea de materie, în pregătirea eliberării sufletului şi în evadarea sa, provizorie sau definitivă, din închisoarea trupului; când sufletul părăseşte trupul, se smulge din tenebrele unui mormânt pentru a urca spre lumină".[2] Sufletul eliberat ajunge într-o lume străină de materia brută, scăldată – cum spune Hasdeu – în „acea lumină aproape dumnezeiască, în care se răreşte şi tinde a se şterge trupul".[3] La fel, pentru Numenius, „a muri înseamnă a scăpa de valurile agitate ale vieţii de aici, din materie",[4] iar pentru Macrobius, „naşterea unui om este moartea unui suflet",[5] naşterea (*genesis*) nefiind altceva decât înclinaţia către pământ (*epi gen neusis*), potrivit calamburului lui Plutarh. Viaţa trupului înseamnă deci „moartea" sufletului, pe când moartea trupului înseamnă viaţa sufletului; „ceea ce sfârşeşte începe; ceea ce începe se sfârşeşte", confirmă doctrina hermetică. Moartea şi viaţa sunt corelative, coexistente şi, în ultimă instanţă, substi-

---

[1] *Enn.*, IV, 3, 32; IV, 4, 3; în ed. cit., II, pp. 303, 309.

[2] F. Buffière, *op. cit.*, p. 320. „Adevărata viaţă începe o dată cu moartea, iar ceea ce numim viaţă, pe pământ, este o stare de moarte" (*ibid.*, p. 369). *Cf.* de asemenea distincţia homerică dintre *demas / desmos* (trupul viu ca închisoare) şi *soma / sema* (trupul mort ca cenotaf) (*ibid.*). Aceeaşi problemă în M. Eliade, *Naşteri mistice*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 174.

[3] *Sic cogito*, p. 115.

[4] F. Buffière, *op. cit.*, p. 334.

[5] *In Somn. Scip.*, I, XII.

Scanned with OKEN Scanner

tuibile, aşa cum spusese încă Heraclit: „noi trăim moartea acestor suflete, ele trăiesc moartea noastră".[1]

Problema în discuţie dobândeşte noi nuanţări la Platon. Referitor la „trecerea în moarte şi starea care îi urmează", preluând doctrinele iniţiatice, el afirmă „despărţirea sufletului de trup" în momentul morţii.[2] Este vorba de moartea-separare (*apallage*): „despărţit de suflet, trupul să rămână singur în el însuşi, iar sufletul, despărţit de trup, să rămână singur cu el însuşi". Moartea este deci o călătorie (*apodemia*), plecarea sufletului din închisoarea trupului, plecare ce este totodată o apropiere de lumea inteligibilă. Călătoria sufletului are un dublu sens: pe de o parte, în procesiune, sufletul se îndepărtează de originea sa divină, iar pe de altă parte, în conversiune, el se apropie de divinitate. Procesiunea este o călătorie-separaţie (*aphestanai*), iar conversiunea, o călătorie-ascensiune (*tetraphthai*).[3]

Este evident acum că ceea ce am numit moarte spirituală este de fapt o asceză, o încercare iniţiatică, o purificare a sufletului în chiar prezenţa morţii; moartea spirituală devine astfel o renaştere spirituală. Tema este prezentă în orfism,[4] în religiile misteriomorfe,[5] în gnosticism,[1] în neoplatonism,[2] şi

---

[1] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, pp. 406, 479; E. Rohde, *op. cit.*, p. 170. În *Consolatio ad Apollonium*, 10, 106 E, Plutarh consemnează această afirmaţie a lui Heraclit: „Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele". Iar în *Pyrhh. Hyp.*, 3.230, tot referitor la concepţia heraclitiană din fr. 62.88, Sextus Empiricus consemnează: „Heraclit spunea că a trăi şi a muri înseamnă că noi ne aflăm şi în viaţă şi morţi: căci atunci când trăim, sufletele noastre sunt moarte şi îngropate în noi, când însă noi murim, sufletele supravieţuiesc şi sunt vii". *Cf.* de asemenea Philon, *Leg. Alleg.*, 1.108.

[2] *Phaidon*, 64 c. *Cf.* şi interpretarea lui C. Noica la dialogul platonician, în Platon, *Opere*, IV, pp. 15-16.

[3] În ceea ce priveşte distincţia pe care o face Platon între „moartea adevărată" sau „finală", cea a sufletului (*psyches oletheros*) şi moartea aparentă, cea a trupului (*soma apollymenon*), *cf. Phaidon*, 91 d, 88 b.

[4] La purificarea (*katharsis*) orfică se referă Platon în *Phaidon* 67 c, d („adică străduinţa sufletului de a se detaşa cât mai mult de trup"), or „această eliberare, această desprindere a sufletului de trup nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte?"

[5] *Cf.* M. Eliade, *Histoire...*, II, cap. XXVI; un epitaf de la Eleusis spune: „Pentru muritori, moartea nu este o năpastă, ci o binecuvântare!". Referitor la moartea iniţiatică prin care se atinge un nou mod de a fi, M. Eliade foloseşte termenul de „demortalizare" (*apathanatismos*), în *Naşteri mistice*, ed. cit., p. 148.

Scanned with OKEN Scanner

în hermetism.[3]

*

Poezia *Gaudeamus*[4] rezumă câteva dintre aspectele doctrinei hasdeiene a morții prezentate mai sus.

Momentul morții este cel care evidențiază cel mai bine caracterul de înveliş trupesc; trupul este doar un vas fără simțire, materie moartă pe care sufletul o părăseşte. Pământul nu primeşte decât ceea ce este de aceeaşi natură cu el, rămăşițele trupului acum de prisos: „Când o fi să mă duceți la criptă.../ Nu pe mine, ci vasul rămas". Mărginit în trupul cel viu, sufletul pare mort, dar tocmai existența lui întreține viața trupului, însuflețindu-i făptura. Sufletul e energie captivă în trup, energie radiantă însă, lumină ce iluminează natura trupească, nefiind supusă totuşi timpului care destramă țesătura materială. E nemuritoarea scânteie divină care, nemistuindu-se vreodată, aşteaptă ca vasul ce o conține să se transforme în cenuşă, pentru a-şi putea lua zborul în deplină libertate: „Deocamdată în vasu-i înfiptă / o făclie sclipind din cel vas / O senină / lumină / pe-un ceas".

Conform concepțiilor tradiționale, moartea reprezintă un moment de maximă beatitudine, căci ea marchează evadarea sufletului din închisoarea trupească: „A scăpat o simțire din oase / Şi din carne scăpat-a un gând". Simțirea şi gândul sunt metafore ale sufletului ce îşi redobândeşte nu imaterialitatea, ci existența necorporală, eterică; la rigoare, simboluri ale înțelepciunii luminate de cunoaşterea celor nemuritoare. Sufletul ieşit din trup devine spirit de lumină, atras de lumina emanată de spiritele ce îi aşteaptă reînvierea, „suflete dragi, cari în soare / Tot adastă sosirea-mi cu jind".

E un moment euforic acest ultim termen al ascezei spirituale; suferința sufletului captiv e doar o aşteptare a viitoarei

---

[1] *Cf.* M. Eliade, *Histoire...*, II, p. 365.
[2] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 352.
[3] *Cf. CH*, pp. 94, 211.
[4] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 118. Apărută în *Revista nouă*, an II, nr. 9, 15 sept. 1889, poezia a fost inclusă apoi în volumul *Sarcasm şi ideal* (1897). „În anapeştii sarcastici ai acestei poezii, simulând o veselie sălbatică, e concentrată – cu o forță rar atinsă în lirica românească – o durere peste fire" (G. Munteanu, *op. cit.*, p. 82).

Scanned with OKEN Scanner

mântuiri. Devenirea pe calea desăvârşirii de sine presupune, ca etapă necesară, acest martiriu al înstrăinării, această scufundare a luminii în adâncul întunecos al materiei. Doar astfel sufletul poate trece prin poarta morții, transformându-se pe sine în jubilația celei din urmă încercări pământeşti, transfigurând „cea groapă de-o şchioapă" în nemărginire a înălțării: „Să mă bucur, căci omu-i o treaptă / Pe suişul cel fără de-apus, / Şi martirul meu cuget aşteaptă, / Ieri un vierme şi mâini un Isus, / Cale-lungă / s-ajungă / mai sus!" [1]

*

Mai mult de-atât, uneori aşteptarea nu mai are răbdare, moartea fiind dorită cu ardoare, ca singura care poate să elibereze sufletul din „chinul...nemărginit" al vieții, să curme „dorul cel cumplit" după adevărata viață, viața fără trup, cea nemuritoare. Văzute din această perspectivă, viața este moarte, iar moartea deschide orizontul unei noi vieți, aşa cum apare într-o strofă ilustrativă din poezia *Afară vâjâia furtuna* [2]:

„Căci moartea-i viață pentru mine
Căci viața-mi este un blestem,
Căci vreau să mor, şi nu mai vine
Dorita moarte ce-o tot chem!" [3]

*

Reproducem în final, fără comentariu, un scurt poem ce pare să sintetizeze toate aspectele legate de concepția lui Hasdeu asupra morții înțeleasă drept prag de trecere a sufle-

---

[1] Despre condițiile în care a fost scrisă poezia („alternând suavitatea cântecului de leagăn cu imprecația şi cu extazul mistic"), *cf.* comentariul lui Perpessicius, în B. P. Hasdeu, *op. cit.*, I, p. 418.

[2] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 236. Publicată postum în *Flacăra*, an II, nr. 14, 19 ian. 1913.

[3] M. Eliade precizează: „se poate considera *Afară vâjâia furtuna* ca cea dintâi ciornă a poemei tragice de mai târziu, *Aşteptând*. Dar câtă deosebire între versurile sălbatice, crude, exasperate din *Afară vâjâia furtuna* – şi forma dură, şi împăcarea filosofică din *Aşteptând!*" (în B. P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, I, Bucureşti, Fundația pentru Literatură şi Artă, 1937, p. 394).

Scanned with OKEN Scanner

tului înspre o altă formă de existență. De adăugat doar că metamorfoza pe care o implică trecerea este posibilă numai prin altoirea regeneratoare a morții pe trunchiul vlăguit al vieții. Imaginile ce ilustrează această temă apar, aproape identic, şi spre finalul lucrării *Sic cogito*: „Din omidă – fluture, din vierme – suflet".[1]

„Moartea schimbă scaieți în tulipe
Viața schimbă tulipe-n scaieți.
Numai moartea dă râmei aripe
Numai moartea e viață-ntre vieți.
Să vedeți din scaieți o tulipă
Rămânând prin al morții altoi,
Din omidă ieşind o aripă
Şi-un suflet ieşind din noroi." [2]

5. Tinderea făpturii spre dezmărginire

„Bucură-te. Şi a ta suferință îndură [...].
În zeu din om preschimbat eşti.

Plăcuțele de aur de la Eleutherna

Am văzut, în primul capitol, felul în care, după Hasdeu, pe de o parte, divinitatea creează lumea „prin punerea marginilor la o sferă din propria sa substanță infinită". Pe de altă parte, „această substanță, care nu încetează şi nu poate înceta de a fi din Dumnezeu, urmează a se urzi apoi ea însăşi, dar pe o cale inversă, adică tinzând mereu a se dezmărgini mai mult şi iarăşi mai mult; tinzând mereu să ajungă a fi nu numai ceva din Dumnezeu cum este, ci chiar Dumnezeu; tinzând mereu

---

[1] *Sic cogito*, p. 239.
[2] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 238. Publicată postum în *Flacăra*, an II, nr. 14, 19 ian. 1913. În *Introducerea* la ediția critică a operelor lui Hasdeu (1937), M. Eliade remarcă în gândirea vizionară hasdeiană „valorificarea morții, înțeleasă ca pragul de unde încep un nesfârşit număr de « forme » care duc, una prin alta, la ultima perfecțiune: Dumnezeu" (în Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, ed. cit., pp. 103-104).

Scanned with OKEN Scanner

a subția marginile, a le face tot mai puțin și mai puțin tari și grele, mai puțin țepene și popritoare; tinzând mereu".[1]

Lumea creată este mărginită; creația însă este plămădită din substanță divină, infinită; ca atare, finitul cuprinde în sine sămânța infinitului, germenele de lumină care, în virtutea originii sale divine, este la rândul lui creator. Este vorba de sufletul închis în marginile trupului, suflet ce încearcă să se dezmărginească, să-și depășească limitele care îi sunt impuse, să-și întindă natura peste hotarul pieritor al materiei, până la reintegrarea în substanța originară a divinității. Acest efort constant spre dezmărginire este o tindere a finitului spre infinit (pe care, paradoxal, îl poartă în sine), o în-tindere a limitelor până dincolo de orice limitare, acolo unde ele dispar în orizontul nelimitatului. Lucrare divină care presupune, după cum remarcam în capitolul anterior, o trecere a sufletului într-o altă formă de existență, prin urmare o schimbare de formă și, chiar mai mult de-atât, atingerea unui stadiu al ființării dincolo de formă: o trans-formare. Transformarea pe care o suportă sufletul reprezintă o modificare a formei sale corporale, o metamorfoză materială. Nu sufletul în sine își modifică natura, căci el nu moare, nu este supus schimbării și alterării sau descompunerii, ci trupul este cel părăsit, în clipa stingerii sale, și înlocuit cu un altul. E ca și cum sufletul, trecând în altă formă corporală, ar schimba un vas spart cu altul intact. Metafora vasului ca reprezentare a trupului material, folosită de Hasdeu într-unul din poemele amintite, e aleasă de Porphirius în încercarea de a explica supraviețuirea sufletului după moartea trupului: „Dacă sufletul este indestructibil și etern, el este la adăpost de schimbări și vicisitudini. Ceea ce numim dispariție și moarte este pentru el o schimbare de vas, o trecere în alte forme coporale: și dorința îl împinge către corpul potrivit, adaptat noului său chip, obișnuințelor pe care le-a dat genul său de viață".[2]

---

[1] *Sic cogito*, pp. 62-63.

[2] Porphirius, în Stobaeus, *Ecl.*, I, 41, 60. Este de altfel și motivul principal al repulsiei față de misterul creștin al Întrupării, așa cum apare spre exemplu la același Porphirius: „Cum putem admite că divinul s-a făcut embrion și că, după naștere, a fost învelit în scutece, mânjit de sânge, de fiere și de altele și mai și" (*Adversus Christianos*, , fr. 77). Replica creștinilor e pe măsură, căci, conform lui Arnobius, „dacă, așa cum spun unii, sufletele ar fi din stirpea Domnului, atunci ele ar locui pururi la curtea Împăratului, și n-ar mai fi ple-

Scanned with OKEN Scanner

Metamorfoza aceasta este deci o *metempsihoză*; întrucât orice corp cuprinde o fărâmă de substanță divină, „orice metamorfoză – spune Hasdeu – este o metempsihoză totodată; negreşit, nu o metempsihoză capricios-regresivă, ca la cei vechi, după care omul se putea preface într-o broască, ci o metempsihoză treptat progresivă, prin care broasca, trecând întreaga înşiruire mijlocie, se poate preface în om".[1] După cum se poate observa, Hasdeu înțelege prin metempsihoză o evoluție în ciclul naşterilor succesive şi nu o damnație care antrenează după sine involuția în forme de viață inferioare, neexistând pentru om „o fatală bestialitate". Este o perfecționare umană ce presupune reîncarnări progresive, o înălțare treptată prin vămile limitelor, până la nelimitarea absolută. Progres universal pe care îl înțelege prin legea darwinistă a evoluției speciilor, lege cu ajutorul căreia propune propriul său argument al nemuririi sufletului. Vom zăbovi asupra acestei ultime probleme abia într-un alt capitol al lucrării (*infra*, II, 3).

Să vedem deocamdată în ce fel dezvoltă Hasdeu doctrina metempsihozei, adaptând-o la exigențele propriului său sistem. După cum declară el însuşi, nu apelează la respectiva doctrină aşa cum au înțeles-o „cei vechi". Şi totuşi, întreaga teorie (inclusiv conceptul în sine) este inspirată din concepțiile precreştine, chiar dacă acestea suferă în interpretarea lui Hasdeu reformulări elocvente. Doar că aceste modificări nu sunt de esență; de aceea nu ni se pare fără folos o scurtă incursiune în teoriile antice referitoare la metempsihoză.

Să facem mai întâi câteva distincții conceptuale, absolut necesare pentru buna înțelegere a problemei în cauză. În primul rând, termenul de metempsihoză (*metempsýchōsis*) înțeles ca transmigrație a sufletelor (concept care apare de altfel foarte târziu) este impropriu, deoarece nu sufletul este cel care se schimbă în cursul reîncarnărilor, ci trupul care este mereu altul. E vorba, în esență, de o identitate (psychico-pneumatică) în alteritate (somatică) sau, altfel spus, de Acelaşi

---

cat de pe acel tărâm al fericirii (...), n-ar mai fi venit, dintr-un impold nechibzuit, pe pământ, unde sălăşluiesc în trupuri opace, laolaltă cu umorile şi cu sângele, ca în niște burdufuri pline cu scârnă, ca în niște ulcioare spurcate, pline cu urină" (*Adeversus nationes*, II, 37); *apud* P. Hadot, *op. cit.*, p. 50.

[1] *Sic cogito*, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

(sufletesc) în Altul (trupesc). De aceea este de preferat termenul de metensomatoză (*metensomatosis*)[1] care pune accentul pe migrația sufletului nemuritor încarnat în trupuri succesiv muritoare. Dacă ne referim însă exclusiv la soarta sufletului, termenul adecvat este cel de palingenezie (*palingenesia*),[2] care înseamnă întocmai renașterea ciclică a făpturii pământești o dată cu primirea unui nou suflet. Nu este vorba așadar de renașterea sufletului prin ieșirea sa dintr-un trup mort (proces ce poartă numele de *psihogonie*, regenerarea de suflete), ci de recoborârea sufletului în lumea nașterilor. În acest sens, renașterea dobândește conotații negative, sufletul fiind condamnat la ispășirea păcatelor săvârșite într-o naștere anterioară. Palingenezia este astfel o reînviere prin reîncarnare, concept ce se află ca atare în strânsă legătură atât cu natura și autonomia sufletului, cât și cu căderea sa în generațiune.[3]

Conform lui Herodot, „egiptenii sunt aceia care vorbesc primii despre această învățătură: [anume că] sufletul omului este nemuritor și că o dată cu pierderea trupului el intră în altă vietate, care se naște întruna din nou".[4] În spațiu elin, teoriile despre peregrinarea ciclică a sufletului au ascendențe orfico-pythagoreice. Se pare că Pherekydes „a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză".[5] În concepție orfică, ciclul nașterilor (*kyklos geneseos*) este nesfârșit pentru cei neinițiați, imaginând un vârtej al devenirii în cerc. În *Imnurile orfice*, Hermes trezește sufletele adormite la o nouă viață trupească: „Îi farmeci cu nuiaua sacră ce-adoarme omenirea-ntreagă / Și iar trezești toți adormiții",[6] trezire ce înseamnă o renaștere a sufletului în viața trupului (invers decât în gnosticism), o coborâre în „cercul necesității" și în „roata nașterilor". Închisoa-

---

[1] Despre metensomatoză, *cf. Filos. gr.*, II, 2, p. 19; *ibid.*, I, 2, p. 78; F. Buffière, *op. cit.*, p. 623; I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 174.

[2] Despre palingenezie, *cf. Filos. gr.*, I, 2, p. 69; Platon, *Opere* IV, p. 197; F. Buffière, *op. cit.*, p. 406; E. Rohde, *op. cit.*, p. 198; Francis E. Peters, *op. cit.*, p. 215.

[3] *Cf.* prezentarea făcută de Macrobius lui *descensus animae* în comentariul său la *Somnium Scipionis* (I, 11, 11-12, 18).

[4] Herodot, *Istorii*, II, 123. După Porphirius, egiptenii știau „că divinul nu străbate doar umanitatea; sufletul, pe pământ, nu a ales doar omul drept adăpost: cam același suflet se extinde la toate vietățile" (*De abstin.*, IV, 9). Despre răspândirea în alte culturi a credinței în reîncarnare, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 199, n. 97 și 101; E. Rohde, *op. cit.*, pp. 228-230, 279.

[5] *Lex. Suda.*, în *Filos. gr.*, I, 1, p. 80.

[6] *Către subpământeanul Hermes*, în *Filos. gr.*, II, 2, p. 696.

Scanned with OKEN Scanner

rea nu mai este limitată la marginile trupeşti, ci este extinsă în timp la nivelul veşnicei reîntoarceri a lucrurilor, al devenirii neistovite în „ciclul crudelor dureri şi osteneli". Este o imensă suferinţă această înlănţuire în devenire, de care nu se pot elibera decât cei iniţiaţi prin purificarea pe care o presupune asceza.[1] În pythagoreism, doctrina referitoare la palingenezie este aproape identică cu cea orfică. De specificat că aici transmigraţia sufletului durează 216 ani, perioadă ce include o serie nedeterminată de vieţi, după care sufletul este regenerat şi începe un nou ciclu al naşterilor.[2] Atât orfismul cât şi pythagoreismul, spre deosebire de Hasdeu, concep şi o metempsihoză regresivă, între momentele reîncarnărilor sufletele nemântuite rătăcind în aşteptarea altui corp în care să renască.[3]

În ceea ce priveşte rătăcirea sufletului în răstimpul ce desparte două întrupări,[4] ea este valabilă, după Platon, doar în cazul sufletului impur; cel „în stare de puritate" se îndreaptă spre ceea ce este divin, „scăpat de rătăcire". Sufletul care s-a ataşat prea mult de cele pământeşti nu se poate înălţa, ci rămâne în preajma lumii materiale, participând la vizibil. Astfel de suflete „rătăcesc aşa până când, din dorinţa acelei corporalităţi care le însoţeşte, se găsesc din nou prinse în cătuşele vreunui trup",[5] sau: „sufletul nepurificat [...] rătăceşte singuratic, pradă tuturor nedumeririlor, până la împlinirea unor timpuri la sorocul cărora, în virtutea unei necesităţi, este dus

---

[1] Despre metempsihoză, în concepţia orfică, *cf. Filos. gr.*, I, 1, p. 63; E. Rohde, *op. cit.*, pp. 269-276; M. Eliade, *Histoire...*, II, ed. cit., pp. 185-190.

[2] M. Nasta, Note la Pythagoras, în *Filos. gr.*, I, 2, pp. 77-78, n. 55. Aceeaşi concepţie la Philolaos, legată de „principiul însufleţirii" (în *Filos. gr.*, II, 2, p. 74 şi 111, n. 47).

[3] O scolie de inspiraţie pythagoreică (*Venetus B* la *Il.*, XVI) ne spune: „După Pitagora, toate sufletele, atât cele ale oamenilor, cât şi cele ale celorlalte fiinţe vii, separându-se de corpurile lor la moarte, aşteaptă, rătăcitoare, să fie asumate de către un animal care se naşte sau chiar de către o plantă". Aceeaşi concepţie la Empedocle (*cf. Filos. gr.*, I, 2, p. 520). Despre doctrina orfico-pythagoreică a reîncarnării, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 176-178; E. Rohde, *op. cit.*, pp. 231, 298.

[4] „Timpul cuvenit" măsoară „multe şi lungi întoarceri ale timpului" (Platon, *Phaidon*, 107 e) care sunt zece la număr şi durează fiecare câte o sută de ani, reprezentând o pedeapsă pe care sufletul este obligat să o primească înainte de a intra din nou în ciclul încarnărilor; este vorba deci de „drumul cel de-o mie de ani" (*cf. Republica*, 615 a, 621 d; *Phaidros*, 248 e). În acelaşi sens, la Empedocle, fr. 115. Despre problema „rezistenţei" sufletului la un asemenea „şir de naşteri", *cf. Phaidon*, 88 b.

[5] Platon, *Phaidon*, 81 a-e.

Scanned with OKEN Scanner

în lăcaşul ce i se cuvine".[1] Platon reia aşadar, în esența sa, teoria orfico-pythagoreică a metempsihozei (cu referiri mai mult sau mai puțin evidente la aceasta), atât în ceea ce priveşte renaşterea sufletului,[2] cât şi legea reîncarnărilor regresive conform scării viciilor şi degradărilor umane.[3]

Fără a se preocupa prea mult de problema metempsihozei, Plotin este de acord cu înaintaşii săi în ceea ce priveşte sancțiunea morală pe care aceasta o presupune, cât şi reîncarnările în trupuri inferioare: „În ce constă deschiderea şi ascensiunea periodică a sufletului, pedepsele pe care le suferă şi imigrațiunile în alte corpuri de animale?"[4] În ciuda pedepsei şi a regresiei ontologice implicate în reîncarnare, să notăm că pentru suflet această încercare reprezintă o deschidere şi o ascensiune, asemănătoare conceptului de evoluție la Hasdeu.[5] Potrivit neoplatonicienilor, sufletul rătăcitor, dependent încă de materialitate, riscă oricând să recadă în valul reîncarnărilor, ceea ce reprezintă pentru el cea mai mare nenorocire, mitul Circei simbolizând întreaga doctrină a metempsihozei.[6] Urmaşii lui Plotin însă (Porphirius, Iamblichos, Proclus) se pare că modifică această doctrină în sensul că nu acceptă reîncarnarea regresivă, ci doar pe aceea în corpuri omeneşti.[7]

Cât despre gnostici, teoriile lor cu privire la metempsihoză şi palingenezie nu sunt unitare. Spre exemplu, sethienii susțin că sufletele sunt pedepsite în cursul transmigrațiilor, pe când în *Apocriful lui Ioan* viziunea este mai optimistă, toate sufletele având dreptul la salvare. În *Pistis Sophia*, sufletul este corupt şi silit să cadă în greşeală de spiritul contrafăcut (*antimimon pneuma*); cu cât acest spirit malefic este mai puter-

---

[1] *Ibid.*, 108 b, c. Aceeaşi imagine la Porphirius: sufletele se trezesc „aruncate" în plin necunoscut şi, „căzând", încep să rătăcească, sunt „dezorientate, se lamentează" (în Stobaeus, *Ecl.*, I, 41, 60). *Cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 164.

[2] *Phaidon*, 70 c, 71 e, 72 a.

[3] *Cf. Republica*, 620 a-c; *Timaios*, 42 b-c, 91 d – 92.

[4] *Enn.*, VI, 4, 16; în Plotin, *Enneade* VI, Ed. Iri, Bucureşti, 2007, p. 207.

[5] „Un om lucrând împotriva progresului se leapădă chiar de firea sa de om", notează el în revista *România*, nr. 2, din 9 ian. 1859, p. 14.

[6] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, pp. 406, 409, 413, 465. Porphirius „a numit Circe ciclul periodic şi mişcarea circulară a metempsihozei" (în Stobaeus, *Ecl.*, I, 41, 60).

[7] *Cf.* Gr. Tăuşan, *op. cit.*, pp. 212-214. Iamblichos va scrie chiar un tratat pentru a demonstra că sufletele oamenilor nu se pot încarna în animale, şi nici cele ale animalelor în oameni.

Scanned with OKEN Scanner

nic, cu atât păcatul se va propaga astfel încât „sufletul să nu iasă din transmigrațiile (*metabolai*) corpului (*soma*) până ce nu va parcurge ultimul ciclu (*kyklos*) care i-a fost destinat".[1] În hermetism, doctrina este în schimb clar exprimată, cu accent pe latura punitivă („întoarcerea la ceruri e refuzată celor ce au trăit în necredință; lor le este impusă o pedeapsă de care sufletele sfinte sunt scutite, anume trecerea în alte trupuri") și, ca atare, regresivă: sufletele „vinovate de crime mai grele" nu vor trece în trupuri omenești, ci „în cele ale animalelor lipsite de rațiune".[2]

Ce a reținut Hasdeu din toate aceste teorii? În primul rând, el acceptă ideea metempsihozei în esența sa: după ieșirea din corpul pieritor, sufletul intră într-un șir de reîncarnări succesive. Ca și în doctrinele amintite mai sus, pentru el „moartea este [...] întoarcere la o stare primordială și perfectă, pierdută periodic prin reîncarnarea sufletului".[3] Acest miez al doctrinei îl datorează, fără putință de tăgadă, celor „vechi". În rest, se desparte de ei în următoarele puncte: nu acceptă reîncarnarea sufletului uman într-un corp de animal sau plantă (ceea ce numește metempsihoză regresivă), ci doar în corpuri din ce în ce mai „perfecționate" pe scara evoluției (metempsihoză treptat progresivă)[4]; teză influențată de darwinism (este interesantă, și paradoxală totodată, această altoire a unei concepții pozitiviste pe trunchiul unor doctrine mistice, „performanță" specifică de altfel eclectismului romantic, deși Hasdeu consideră că „eclectismul nu este niciodată destinul unor minți creatoare").[5] Ca atare, el nu poate accepta nici re-

---

[1] *Cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 120, 130.

[2] *Cf. CH*, pp. 171, 141. Despre posibilele concordanțe între doctrina hermetică și cea a Kabbalei sau a lui Apollonius din Tyana, *ibid.*, p. 141, n. 5.

[3] M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 193.

[4] Pentru om, spune el, nu există „o fatală bestialitate. Tinzând, el ajunge mai mult sau mai puțin, în proporțiune cu gradul tinderii și cu intensitatea rezistenței din afară", având posibilitatea de a se împotrivi fatalității naturale (*ICR*, II, p. 533). Nu e de mirare, în acest context, că Hasdeu se considera un „ultraoptimist".

[5] *Giambattista Vico*, în B. P. Hasdeu, Mapa V, ms. 2, Biblioteca Academiei; *apud SF*, p. 286. „Un pozitivist bazat pe istorie trebuie să fie materialist, spiritualist și deist totodată", afirmă el în *Materia, spiritul și divinitatea* (în *Columna lui Traian*, nr. 8, din 1 iunie 1873), adăugând: „Christ, Vico și Darwin, în aceste trei nume se rezumă știința vieții" (*Noi în 1892*, în *Revista nouă*, IV, 1892; *apud SF*, p. 118). În această privință, Paul Cornea are dreptate să afirme despre Hasdeu că „domină faptele și interpretările, cu o dezinvoltură suverană, servindu-se de unele și de altele ca să-și elaboreze o doctrină proprie. Eclectic

Scanned with OKEN Scanner

încarnarea ca pedeapsă a sufletului; dimpotrivă, în şirul transmigraţiilor sale, sufletul se desprinde din ce în ce mai mult de lumea materială, devine mai bun, se dezmărgineşte, aspect ce ţine de necesitatea profundă a firii, de legea devenirii universale. În acest context, moartea este valorizată la maxim (în sensul trac al conceptului): murim pentru a accede la un nivel de existenţă *obligatoriu superior* celui pe care l-am părăsit într-o existenţă anterioară.[1] În ultimul rând, metempsihoza nu reprezintă pentru Hasdeu o mărginire într-o formă de viaţă inferioară, o nouă închisoare a materiei, ci o dezmărginire continuă ce presupune un traiect ascendent al sufletului, „posibilitatea de a merge mai bine sau mai iute, posibilitatea de a ajunge mai sus şi mai departe"[2] (aspect înrudit cu concepţia plotiniană ce prevedea o deschidere şi o ascensiune, dar fără implicaţiile conexe ale acestui proces). Faptul că Hasdeu înţelege metempsihoza în ipostaza sa treptat progresivă înseamnă că devenirea ascendentă a sufletului în cursul reîncarnărilor nu este continuă, şi nici directă, ci presupune parcurgerea unor etape evolutive intermediare: „Un suflet omenesc inferior nu poate deveni suflet omenesc superior fără a trece prin câteva trepte mijlocii".[3] Gradaţie ascendentă ce apare în ultimă instanţă şi în teoriile antice; însă doar în ultimă instanţă, întrucât acolo eliberarea finală a sufletului din roata reîncarnărilor este o consecinţă a transmigraţiilor, fericire de care nu beneficiază decât sufletele purificate prin cunoaştere şi asceză, calitatea reîncarnărilor aflându-se într-un raport direct cu o scară etică ce duce spre desăvârşita puritate

---

prin natura diversă a izvoarelor de referinţă, rămâne profund personal prin chipul de a le utiliza" (*Studiu introductiv* la B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1970, p. XXXII). Fără a avea legătură directă cu teoriile discutate, este semnificativ totuşi de semnalat faptul că Hans Jonas a relevat persistenţa mitului gnostic al „de-voluţiei" în teoria darwinistă a mutaţiilor genetice, în interpretarea lui Jacques Monod (*cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 336).

[1] Meliorism ce subîntinde întreaga creaţie a lui Hasdeu, proclamat cu vigoare în conferinţa *Noi şi voi*, în care subliniază că „răul nu e universal şi exclusiv, că multe sunt bune, că binele e dator să dea piept cu răul, fără sfială şi fără cruţare, omul are un liber arbitru şi e responsabil dacă persistă în rău în loc de a tinde la bine, că numai binelui îi aparţine izbânda la urma urmelor"; „predomnitor în literatura cultă – adaugă el –, optimismul e stăpân nemărginit în literatura cea poporană", în senina filosofie a basmului (în *Revista nouă*, V, 1892; *apud SF*, p. 129).

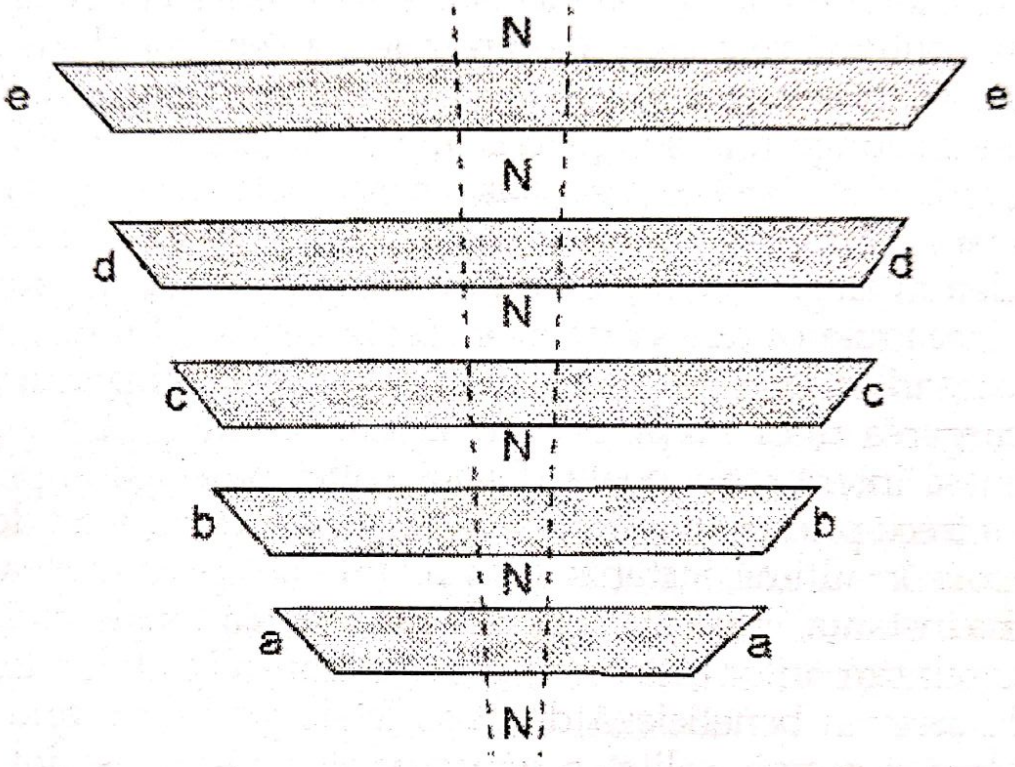
[2] *ICR*, II, p. 539.

[3] *Sic cogito*, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

morală.[1]

Care sunt aceste „trepte ale propăşirii" pe care sufletul trebuie să le străbată până la dezmărginirea sa totală? Sunt speciile consecutive şi pieritoare prin care trece *individuum*-ul, reprezentate în figura de mai jos prin „vergi paralele", figură care, după Hasdeu, „ajută la înţelegerea evoluţiunii aşa-zicând intra-specifice".[2]



Câteva lămuriri. Nivelurile a-a, b-b, c-c, d-d şi e-e reprezintă întrupările eului în diverse specii, suprapunerea speciilor în timp; N este individul ce urmează ciclurile întrupărilor şi destrupărilor succesive (subiect al metempsihozei); intervalele dintre două niveluri sunt numite „intervale de destrupare", când sufletul, părăsind trupul între două încarnări, este un „supraorganism de destrupare". Prin urmare, sufletul individual (sau eul cel nemuritor) parcurge etapele

[1] „Cei puri sunt răsplătiţi printr-o fericire tot mai mare în reîncarnările viitoare", până la „eliberarea din ultima închisoare terestră, în lumea divină" (E. Rohde, *op. cit.*, pp. 276-277). În acelaşi sens, la Empedocle care afirmă că sufletele înţelepţilor devin zei: „La renaştere, zeii vor fi copleşiţi în cinstire" (în Clement din Alexandria, *Stromate*, IV, 150).
[2] *Sic cogito*, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

„trupeşti" ale acestor specii, încarnându-se de fiecare dată într-una din ele, urcând neîncetat din specie în specie. „Această urcare este scopul individului, este solia lui cea mare, prin care el se desăvârşeşte necontenit, adică făptuieşte legea evoluțiunii; pe când o naştere nu e decât un mijloc pentru « eu » de a intra într-o specie oarecare, de unde printr-o altă naştere ulterioară el intră mai târziu într-o altă specie".[1] În răstimpul întrupărilor (pe care le-am putea nota, conform figurii, cu Na, Nb, Nc, Nd şi Ne), sufletul devine „persoană", cuvânt înțeles în sensul său etimologic, adică *persona*, jucând rolul celui ascuns sub masca trupului.[2] În intervalele de destrupare, sufletul eliberat de masca materială redevine *anima*,[3] principiu vital, din ce în ce mai desprins de trup, tot mai dezmărginit, dar încă nu întru totul. Abia în ipostaza Ne „poate să aspire la specia superioară de supra-om; în intervalurile de destrupare dintre a-a şi b-b, dintre b-b şi c-c, dintre c-c şi d-d, dintre d-d şi e-e, el nu este decât ex-om, din ce în ce mai desgurzit, dar totuşi ne-gata. În fiecare nouă întrupare « eul » devine o nouă persoană, în adevăratul înțeles al cuvântului « persona », care înseamnă latineşte o « mască », un « rol » jucat pe scenă în curs de un ceas sau de câteva ceasuri. Astfel, acelaşi N se face pe rând persoana Na, persoana Nb, persoana Nc, persoana Nd, Ne; dar, totuşi, el nu încetează niciodată, întrupat sau destrupat, de a fi aceeaşi individualitate, acelaşi « individuum » N, aducându-şi aminte la fiecare destrupare repertoriul din ce în ce mai înalt al « rolurilor » celor jucate de dânsul în trecut pe scena evoluțiunii universale".[4] Pe scurt, *individuum*-ul întrupat este *persona*, cel destrupat este *anima*. Metempsihoza constă tocmai în acest lanț al reîncarnărilor

---

[1] *Ibid.*

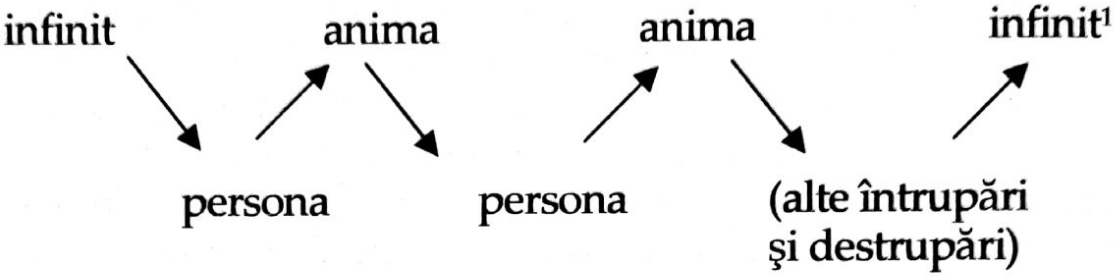
[2] Concept folosit în acelaşi sens de C. G. Jung: „Această mască, adică atitudinea adoptată ad-hoc, o numesc *persona* cum se numea masca actorilor antici" (*Psychologische Typen*, p. 879). *Cf.* de asemenea *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1964, p. 83.

[3] „Numesc atitudinea exterioară, caracterul exterior – *persona*, iar atitudinea interioară o numesc *anima*, suflet" (C. G. Jung, *Psychologische Typen*, p. 884). Despre opoziția compensatorie dintre *persona* şi *anima*, *cf.* idem, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, ed. cit., pp. 153-160. *Persona*, subliniază şi Jean Haudry, denumeşte în vechime individualitatea fizică, noțiunea fiind „orientată spre exterior" (*De l'être social à l'âme individuelle dans la tradition indo-européenne* ; în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Paris, 2006, p. 127).

[4] *Sic cogito*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

succesive între două capete infinite: infinitul din care sufletul coboară în procesiune pentru a se încarna în finitul primei *persona*, şi infinitul în care sufletul se reintegrează prin conversiune, fără a se mai întrupa vreodată; lanţ de tipul:



Câteva observaţii. În primul rând, la fel ca în teoriile antice referitoare la metempsihoză, Hasdeu menţionează o eliberare finală a sufletului din şirul reîncarnărilor, stadiu în care, dezmărginit pe deplin, el atinge ipostaza de supra-om. În al doilea rând, fie întrupat, fie destrupat, sufletul îşi păstrează individualitatea (şi identitatea), rămânând acelaşi *individuum* în cursul transmigraţiilor sale. Întâlnim aceeaşi problemă, a continuităţii sufletului ce depăşeşte discontinuitatea trupurilor succesive, la Platon.[2] Un argument care, după cum vom vedea, va cântări în favoarea nemuririi sufletului. În al treilea rând, în fiecare interval de destrupare sufletul îşi aduce aminte de rolurile sale trupeşti jucate în trecut, ajungând, în pragul ultimului interval de destrupare, „o memorie integrală a fiin-

---

[1] „Fiecare « eu » reprezintă o mulţime de specii, prin cari el trecuse deja, afară de acelea prin cari urmează a mai trece încă. S-ar putea zice că fiecare « eu » alcătuieşte singur o imensă specie, întinsă din infinit şi tinzând la infinit" (*ibid.*, p. 109). Hasdeu a extins teoria metempsihozei şi în explicarea devenirii istorice, ca izvor de fenomene originare: „Obiceile cele mai originale, cele mai ciudate în aparenţă, cele mai excepţionale, la prima vedere, aparţin în totalitatea timpilor umanităţii întregi, dar în perioade definite caracterisă diferite popoare sau regiuni, astfel că – matematiceşte vorbind – usul x în *totalitatea timpilor* este comun lui A, B, C, D, E, F..., însă A şi F l-au avut numai în periodul *a*, D numai în periodul *ß*, B şi E numai în periodul *y*, etc." (*Originile Craiovei*, § 14, în *Columna lui Traian*, VIII, 1877, p. 344).

[2] *Phaidon*, 70 b, 88 a. Pentru a-şi păstra însă identitatea nealterată în cursul schimbărilor, sufletul trebuie să se supună „revoluţiei identicului şi asemănătorului din el însuşi", să domine „cu raţiunea marea mulţime de elemente adăugate ulterior, tumultoase şi iraţionale" (*Timaios*, 42 c-d). În acelaşi sens, C. G. Jung vorbeşte despre „intuiţia profundă a unei continuităţi « eterne » a existentului" (*Dialectique du Moi et de l'inconscient*, ed. cit., p. 153).

Scanned with OKEN Scanner

țării integrale".[1] Memoria vieților anterioare nu este un fenomen nou întâlnit; tema apare în teoriile orfico-pythagoreice şi la Empedocle[2] ; de remarcat că nu este vorba de reminiscența platoniciană (*anamnesis*) cu ajutorul căreia sufletul întrupat îşi aduce aminte de lumea formelor necorporale, ci de reamintirea pythagoreică prin care sufletul destrupat îşi aminteşte de existențele pământeşti anterioare.[3] Ceea ce va reprezenta un alt argument al nemuririi sufletului. În al patrulea rând, Hasdeu ia în considerare şi ceea ce el numeşte „modificațiunile născute *din întru*", adică desăvârşirea aceluiaşi individ în cursul vârstelor, eul fiind în acest caz esența individuală manifestată în devenirea aceleiaşi vieți, ceea ce nu mai presupune intervenția metempsihozei: „Eu-bărbat diferă de eu-copil şi va diferi tot pe atâta de eu-bătrân, dar totuşi este « eu », aceeaşi substanță, acelaşi *an-sich*, după expresiunea lui Hegel, acelaşi conținut de *für-sich*, de toate dezvoltările ulterioare, precum frunzele şi florile, care nu s-au manifestat încă şi poate nu se vor manifesta niciodată, sunt cuprinse deja în sămânță".[4] Pentru a se putea nelimita progresiv, esența manifestabilă în diferite etape ale vieții, eul-*persona*, trebuie să se delimiteze de *non-eul* naturii cu care totuşi e nevoit să conviețuiască, de ceea ce Hasdeu numeşte „modificațiunile provocate *din afară*". Cele patru observații se reduc de fapt la una singură; sufletul nu se poate desăvârşi pe sine decât prin amintirea întregului drum parcurs, ceea e îi asigură tocmai identitatea şi unitatea: „O individualitate, un « eu » se întemeiază pe memorie, căci numai printr-însa poate afla cineva că este unul şi acelaşi într-un lung şir de momente, pe care dânsa

---

[1] *Sic cogito*, p. 93.

[2] *Cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 188.

[3] Despre această problemă, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 178; Platon, *Phaidon*, 72 e – 73 a (şi n. 249, p. 207, în Platon, *Opere* IV, ed. cit). Referindu-se (în *Phaidros*, 249 c) la „reamintirea lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cândva", Platon nu are în vedere încarnările anterioare, ci „realitatea cea adevărată" a ideilor. Ceea ce nu înseamnă însă că memoria de tip pythagoreic nu apare şi la Platon, de exemplu în mitul lui Er din *Republica* (620 c), unde cei ce se pregătesc pentru o nouă încarnare păstrează „amintirea necazurilor de dinainte", dintr-o viață anterioară.

[4] *Principii de filologie comparativă ario-europeană*, curs ținut la Facultatea de Litere şi Filologie din Bucureşti, 1875; *apud SF*, p. 225.

Scanned with OKEN Scanner

le leagă într-o singură unitate".[1]

Un ultim cuvânt despre rolul jucat de inconştient în procesul de transmigraţie a sufletului. „Fiecare eu, spune Hasdeu, individualitate neîntreruptă în lanţul tuturor transformărilor sale succesive, la fiecare nouă întrupare face pe o nouă persoană, adică joacă un rol nou. În acest nou rol eul are făţiş uni-conştiinţa personajului pe care îl joacă, păstrând pitiş pluri-conştiinţa tuturor personajelor jucate în trecut".[2] Am văzut (*supra* I, 3) că sufletul (sau „eul" – concept pe care îl vom nuanţa într-un capitol ulterior; *infra* II, 1) în convieţuire cu trupul este *uni-conştient*, pe când acelaşi suflet destrupat este *pluri-conştient*. Cu alte cuvinte, sufletul-*persona*, influenţat de sub-organismul trupesc, este uni-conştient, iar sufletul-*anima*, dezmărginit în supra-organism, este pluri-conştient. Din perspectivă corporală (*i. e.* din punctul de vedere al rolului pe care sufletul întrupat îl joacă pe scena materiei, ca *persona*), sufletul este „pluriconştientul cel latent", păstrat „pitiş" în spatele măştii. Inconştientul este, aşadar, tocmai virtualitatea existenţială a sufletului, cuprinzând – sumativ – toate conştiinţele din existenţele anterioare, dar şi pluri-conştiinţa ce străbate nemodificată şirul reîncarnărilor. „Făţiş", sufletul este *persona*, înfăţişând în actual uni-conştiinţa personajului trupesc. „Pitiş", sufletul este *anima*, păstrând în virtual pluriconştiinţa naturii sale divine. Inconştientul este prin urmare cuprinsul necunoscut al acestui pluri-conştient latent (devenit spirit în intervalele de destrupare), ascuns în identitatea cu sine, în timp ce conştientul este ceea ce e cunoscut drept uniconştient manifestat în diversitatea pe care o presupune fiecare întrupare în parte: „În ceea ce se numeşte « inconştientul » se cuprind, dar, nu numai toate conştiinţele din existenţele omeneşti anterioare ale individului, ci se mai păstrează şi straturi de instinct şi de impuls din existenţe zoologice, botanice, poate chiar mineralogice, pe când ceea ce se numeşte « conştiinţă », adică ceea ce ar trebui numit « uni-conştiinţă », aparţi-

[1] *Sic cogito*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

ne numai existenței omenești actuale a fiecăruia".[1] Inconștientul este integrat pe această cale în doctrina metempsihozei.

*

Ilustrăm cele prezentate în acest capitol printr-o foarte scurtă poezie postumă, *Renașterea*,[2] care, prin concizia și limpezimea sa, ne scutește de orice comentariu:

„Bătrânul și copilul mergeau glumind pe cale –
Același cuget tainic în amândoi s-ascunde.
Din nou copil să fie bătrânu-i gata-acum
Copilul mai fusese bătrân în altă viață.
Bătrân, copil – totuna. Atâta eu le spun:
S-ajungă fiecare din ce în ce mai bun."

De punctat totuși, în final, trei aspecte. Mai întâi, cele două personaje din poemul de mai sus nu reprezintă ipostazele de eu-copil și de eu-bătrân, așa cum apar ele în contextul modificărilor interioare („din întru"), și care afectează doar uniconștiința *personei* în intervalul unei singure existențe întrupate, ci trecerea *animei* prin pluri-conștiința unor existențe succesive, conform teoriei metempsihozei. Apoi, *renașterea* este aici adevărata ieșire la viață a sufletului, prin ciclul de întrupări și destrupări care îl „îmbunătățesc" pe măsura apropierii sale conversive de infinit, și nu re-nașterea în sens negativ, de încarnare sau de intrare a lui în lumea manifestării. În sfârșit, chiar și atunci când Hasdeu se referă la taina renașterii în sens creștin (mai exact, a nașterii din nou), el o înțelege tot prin grila mentală a doctrinei transmigrațiilor sufletului, precum în pasajul următor: „Dar cum se dezvoltă individul? Trecând prin cele trei vârste: copilăria, bărbăția și bătrânețea. Și oare

[1] *Ibid.*, p. 146. Un nou exemplu al „exoticei" altoiri a metempsihozei pe trunchiul pozitivismului darwinist: „Am fost totdeauna darwinist, mărturisește Hasdeu; adică totdeauna, chiar înainte de Darwin, eu credeam că omul nu este altceva decât cea mai înaltă manifestațiune pământească a aceleiași energii care, pe trepte din ce în ce mai jos, ni se înfățișează în alte dobitoace, în plante, ba chiar în cristaluri" (*Sarcasm și ideal*, Ed. Librăriei Socecu, 1897; *apud SF*, p. 202).

[2] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 239. Poezie publicată abia în 1977, în *Manuscriptum*, nr. 4/29.

Scanned with OKEN Scanner

numai atât? adică numai trecând o dată şi nimic mai mult? La această întrebare ne răspunde Crist. Într-o sublimă convorbire cu Nicodim, strecurată în Evanghelia lui Ioan, Mântuitorul ne spune că individul nu se poate îmbunătăți altfel decât renăscându-se, renăscându-se mereu din ce în ce mai bun, adică trecând succesiv de mai multe ori prin aceleaşi vârste din ce în ce mai perfecționate".[1] Considerând că „orice renaştere e un progres, un pas înainte pe calea evoluțiunii",[2] Hasdeu rămâne debitor unui pozitivism corectat printr-un spiritualism deist, adevăratul pozitivism – spune el – fiind „materialist, spiritualist şi deist în acelaşi timp, verificând materia prin materie, spiritul prin spirit, pe om prin materie şi spirit, iar pe Dumnezeu prin om".[3] Verificând omul prin materie şi spirit, el răspunde întrebării lui Nicodim („Cum poate omul să se nască, fiind bătrân?", *Ioan* 3, 4) prin cuvintele lui Iisus, dar nu şi prin înțelesul lor de taină, conform celor pământeşti şi celor cereşti, al naşterii „de sus", aşa cum „este cu oricine e născut din Duhul" (3, 8).

---

[1] *Noi în 1892*, în *Revista nouă*, IV, 1892; *apud SF*, p. 118.
[2] *Ibid.*; *apud SF*, p. 119.
[3] *Materia, spiritul şi divinitatea*, în *Columna lui Traian*, an IV, nr. 8, 1873 ; *apud SF*, p. 115.

Scanned with OKEN Scanner

II

ANODOS SAU „SUIŞUL CEL FĂRĂ DE-APUS"

1. Liberul arbitru şi Providența

„Daimon care ai fost om, ai găsit în inima ta puterea ca să scapi de furtuna înspumată a pasiunilor şi [...] să asiguri sufletului tău purificat o cale dreaptă".
Porphirius

„Prin legea evoluțiunii universale, orişicare « eu » trebuie să se dezvolte de jos în sus prin mai multe trepte ale propăşirii",[1] teorie din care decurg, după cum s-a văzut (*cf. supra*, I, 5), două consecințe: pe de o parte, nemurirea „eului" şi nu a speciei (care este pieritoare), iar, pe de altă parte, faptul că „fiecare « eu » alcătuieşte singur o imensă specie, întinsă din infinit şi tinzând la infinit".[2] Speciile nu reprezintă decât forme ale întrupărilor temporare (şi temporale) ale eului; doar prin intermediul acestor manifestări în vizibil (ca *persona*) se poate el dezvolta urmând traiectul ascendent al devenirii, *i. e.*. al dezmărginirii spre infinit (ca *anima*). Schimbând, în cursul transmigrațiilor, măştile speciilor succesive, eul apare ca o necurmată specie supusă metamorfozărilor, urmând însă în adâncul existenței sale principiul vital ce stă la baza progresului universal.

Speciile pot fi considerate astfel *margini* necesare ale eului în diferite momente ale evoluției sale. Un principiu al înaintă-

---

[1] *Sic cogito*, p. 109.
[2] *Ibid. Cf.* figura prezentată şi comentată în partea I, cap. 5.

Scanned with OKEN Scanner

rii caracterizează mecanismul devenirii, înaintare de neconceput fără o cunoaştere anamnetic progresivă, cu atât mai adâncă cu cât ea recuperează experienţele asumate în întrupările anterioare, „în totalitatea nedezmembrată a supraorganismului celui individual".[1] Ceea ce Hasdeu numeşte „imperceptibilitatea înaintării" este expresia unui raport dialectic între conştient şi inconştient, raport ce are drept principal protagonist eul; înaintarea aceasta este „o lucrare a inconştientului care depune în conştiinţă mult sau puţin, puţin sau mult, cât poate şi cât trebuie, adică: 1. Cât poate el însuşi după propria sa treaptă de înaintare în evoluţiune; 2. Cât trebuie actorului în noul său rol, pentru ca nici încurcat prin prea mult, nici împiedicat prea puţin să nu fie".[2]

Este evident acum că prin conceptul de inconştient Hasdeu are în vedere un set de informaţii, mai exact spus un flux informaţional ascuns în adâncul eului. Dispozitivul acesta nu are însă nimic de-a face cu inconştientul colectiv, în accepţia sa jungiană, căci este vorba de o zestre individuală, acumulată în cursul reîntrupărilor succesive ale unui singur suflet. Este momentul să reamintim că, pentru Hasdeu, eul nu este altceva decât sufletul, fie în ipostaza sa întrupată în suborganismul trupului („eul cel vremelniceşte înlănţuit de trup"), fie destrupată în supraorganismul spiritual („eul cel ascuns sub scoarţă, în scoarţă şi peste scoarţă").[3] Dezmărginirea reprezintă deci tocmai încercarea continuă de a elibera informaţiile depozitate în suflet, ceea ce permite acestuia să se apropie din ce în ce mai mult de infinitul din care s-a desprins prin cădere. Cantitatea informaţiilor pe care inconştientul le transmite conştientului depinde atât de „treapta de înainta-

---

[1] *Ibid.*, p. 147. „În fiecare om, « eul » trece ca persoană pieritoare prin sub-organismul cel ponderabil al trupului, dar trăieşte ca individualitate nemuritoare numai prin supraorganismul cel imponderabil al sufletului" (*ibid.*, p. 136).

[2] *Ibid.*, p. 147.

[3] *Ibid.*, pp. 209; 138. Spre deosebire de concepţia homerică, în care „eul" este format de trup şi suflet laolaltă, ipoteză „potrivit căreia în omul viu, însufleţit, sălăşluieşte, ca un fel de oaspete străin, un dublu al său, un al doilea *eu* mai inconştient, aşa-numita *psyché*" (Erwin Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985, p. 19). Louis Graz subliniază şi el unitatea individuală a persoanei în *Iliada*, omul homeric având în aceeaşi măsură „corp" şi „suflet" (*L'Iliade et la personne*, în *Esprit*, sept. 1960, pp. 1390-1403). *Cf.* de asemenea, Maurice Nédoncelle, *Prósōpon et persona dans l'antiquité classique*, în *Revue des sciences religieuses*, 22, 1948, pp. 277-299.

Scanned with OKEN Scanner

re", adică de stadiul de evoluție în care se află sufletul pe scara devenirii sale, cât şi de trebuința pe care o manifestă acesta într-un anumit moment al evoluției. Se înțelege că „banca de date" a inconştientului este cu atât mai bogată cu cât sufletul se află pe o treaptă mai înaintată de dezmărginire; capacitate ce se conjugă cu măsura ce caracterizează „scurgerile" de informații înspre conştient, măsură ce se reglează în funcție de exigențele unui suflet conştient de rolul pe care îl are de îndeplinit în această lume.[1] În concluzie, inconştientul „depune" în conştiință „cât poate şi cât trebuie".

Teoria hasdeiană a eului, grefată pe raportul dialectic între conştient şi inconştient, nu poate fi înțeleasă însă în adevărata ei complexitate decât aducând în discuție conceptul de *liber arbitru* şi, drept complement al acestuia, pe cel de *fatalitate*: „În fiecare nouă existență, spune Hasdeu, omul simte conştient al său liber arbitru şi totodată simte inconştient o fatalitate care îl mână înainte. Liberul arbitru cel conştient aparține prezentului personal; fatalitatea cea inconştientă este linia trasă de la început prin întregul trecut individual. Dacă eu am fost deja A', A'', A''', trebuie fatalmente să devin A'''', şi nu altceva, nu B, nici C; dar în cercul acestei inconştiente fatalități de a putea fi numai A, eu mă bucur de un liber arbitru personal conştient de a sta pe loc, de a mă putea îndrepta, de a propăşi, de a mă înălța mai cu spor în sfera mea individuală A. În imaginea unei singure vieți, fără o înverigare de mai multe întrupări una după alta, liberul arbitru conştient al eului n-are nici un sens, n-are nici un sens fatalitatea cea inconştientă a eului, căci fatalitatea individuală din prezent este suma tuturor liberelor arbitre personale din trecut".[2]

În existența mărginită a trupului, eul (sau sufletul) pare să ducă o existență duală. Pe de o parte, el este conştient de capacitatea sa de a-şi influența devenirea, recunoscând în sine prezența liberului arbitru. Pe de altă parte, dincolo de această

---

[1] El trebuie „să ştie să aleagă viața de mijloc", alegând „cugetat", în deplină conştiință, între extremele mărginitoare (*cf.* Platon, *Republica*, 619 a). Iar aceasta, precizează Hasdeu, „căci desăvârşitul numai de care sunt capabil este infinit" (*Legea infinitului*, în *Cuvântul*, an II, nr. 1, 1906; *apud* B. P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 133). Vom reda în continuare această ultimă lucrare prin sigla *SF*.

[2] *Sic cogito*, p. 146.

Scanned with OKEN Scanner

conştiinţă a prezentului, adică a timpului ce măsoară existenţa întrupată, eul simte inconştient un flux lăuntric care îl poartă cu sine, îl transcende ca simplu eu conştient, impunându-i-se ca fatalitate transcendentală. Fatalitatea e percepută ca un ecou îndepărtat al dezmărginirii, matrice personală inalienabilă ce înscrie eul, dincolo de voinţa lui, pe calea devenirii ascendente. Trebuie subliniat caracterul individual atât al liberului arbitru cât şi, mai ales, al fatalităţii, care nu implică decât eul singular în avatarele ipostazelor sale.[1] Eul este ceea ce a fost, căci viețile trecute hotărăsc în mare măsură asupra vieţii actuale, fatalitatea preexistând oricărei întrupări, supradimensionându-le pe toate, însumându-le în seria lor nelimitată. Este însă şi ceea ce el alege să fie, dincolo de fatalitatea ce-i poartă paşii fără s-o ştie, căci „noi avem puterea de a alege; de noi depinde să alegem fie binele, fie răul, după voinţa noastră".[2] Dar sufletul nu poate şti ceea ce vrea decât mărginit de trupul cel pieritor; doar aici eul este conştient de rolul pe care îl are de jucat.[3] Iar aceasta întrucât liberul arbitru nu poate fi conceput în afara conştiinţei; ca atare, el nu există decât în eul întrupat în fiecare nouă existenţă. Determinat de o virtualitate benefică inconştientă, închis în „cercul acestei inconştiente fatalităţi", conform căreia nu poate fi, în esenţă, altceva decât ceea ce a fost, sufletul are totuşi la dispoziţie voinţa nu de a schimba calea, „linia trasată de la început prin întregul trecut individual", ci de a se înălţa „cu spor" în sfera sa individuală, de a se dezmărgini tot mai mult, de a *tinde* intenţional spre infinit, intenţia fiind tocmai orizontul liberului

---

[1] Eu ce se supune însă, precum în concepţia stoică, „ « legii universale » a lumii, care este divinitatea, se află în mâinile « soartei », ale « ursitei » (*peprométne, heimarméne*) care-l conduce şi care determină ansamblul vieţii şi, implicit, şi cursul existenţei tuturor indivizilor vii. Îi sunt date totuşi puterea şi datoria de a hotărî liber, răspunderea pentru propriile sale hotărâri şi fapte" (E. Rohde, *op. cit.*, pp. 384-385).

[2] Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, Ed. Herald, Bucureşti, f.a., p. 232 (*cf.* şi p. 100); referinţă pe care în continuare o vom reda prin sigla *CH*. „Vina este a celui care alege, zeul este nevinovat", proclamă Platon în *Republica*, 617 e. Despre importanţa alegerii (*diairesis*), cât şi despre diferenţa dintre platonism şi orfism în această privinţă, *cf.* Platon, *op. cit.*, 618 a – 620 e şi n. 429, p. 491 în Platon, *Opere* V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

[3] Precum în zurvanism: „în lumea materială, numi omul dispune de liber arbitru. Dar sufletul nu poate acţiona decât prin corpul în care sălăşluieşte" (M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Payot, Paris, 1978, p. 311).

Scanned with OKEN Scanner

arbitru: „Tinzând, el ajunge mai mult sau mai puțin, în proporțiune cu gradul tinderii şi cu intensitatea rezistenței din afară; însă nu ajunge fără să tinză, stăpân fiind a tinde sau a nu tinde".[1] Prin urmare, în mărginirea unei singure întrupări, atât liberul arbitru cât şi fatalitatea sunt lipsite de sens; sensul lor nu se manifestă decât în ciclul transmigrațiilor, pe calea ce parcurge toate reîntrupările succesive. De aceea, fatalitatea individuală din prezent este suma tuturor liberilor arbitri personali din trecut, liberul arbitru conştient al eului nefiind decât o verigă, necesară şi esențială, în lanțul fatalității inconştiente. Specific omului, liberul arbitru este totuşi mai mult decât voința de a se înălța întru dezmărginire; el reprezintă lucrarea conştientă prin care sufletul se recreează pe sine, creația continuă prin care eul „creşte" în libertate, „inspirat" de un impuls lăuntric sporitor: „Față cu specia cea superioară, omul îşi păstrează întregimea voinței sale, deplinătatea acelui liber arbitru pe care nu-l pierde față chiar cu Dumnezeu, de vreme ce, urzit de Dumnezeu prin mărginire din infinit, nu numai se urzeşte apoi el însuşi la rândul său prin dezmărginire spre infinit, dar se urzeşte anume ştiind că se urzeşte, nu pe neştiute ca ființele cele inferioare, ci având cugetul şi răspunderea propriei sale urziri, adică ceea ce înțelegem noi prin liber arbitru".[2] Prin liberul arbitru, sufletul este mai mult decât conştient, el fiind înainte de toate conştiință de sine,[3] lucrarea sa de re-creație reprezentând un act de restaurare desfăşurat în deplină responsabilitate. De aceea, sufletul se creează *ştiind* că se creează, având răspunderea propriei sale creații şi, implicit, a propriei sale libertăți. Este tocmai ceea ce Hasdeu înțelege prin liberul arbitru.

Pe de altă parte, fatalitatea (termen oarecum impropriu şi, ca atare, generator de falsă înțelegere), în concepția lui Hasdeu, nu este un determinism orb, o providență intolerabi-

---

[1] *Istoria critică a românilor* (1875), vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 539 (sigla *ICR* va trimite în continuare la această ediție a lucrării care cuprinde ambele volume). *Cf.* Anca Manolescu, Andrei Pleşu, Horia-Roman Patapievici, Gabriel Liiceanu, *Sensuri metafizice ale crucii*, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 194.

[2] *Sic cogito*, p. 65.

[3] În orfism, sufletul-conştiință manifestându-se ca *daimon* (*cf. Filosofia greacă până la Platon*, II, 2, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 69); referință pe care o vom reda în continuare prin abrevierea *Filos. gr.*

Scanned with OKEN Scanner

lă, ci o priveghere divină, o supra-veghere creatoare. Doctrina fatalității inconștiente nu duce la fatalism moral, care nu poate fi decât unul al marginilor și, în cele din urmă, al ultimei limite (or, fatalismul nu poate conviețui cu afirmarea liberului arbitru), ci, dimpotrivă, la canalizarea energiei sufletești în consonanță cu devenirea ascendentă, cu libertatea fără de margini. În accepție hasdeiană, fatalitatea înseamnă o anumită îngrădire, dar una călăuzitoare, liber consimțită prin liberul arbitru ce ridică mereu nivelul acestei predestinări la cote din ce în ce mai înalte, în orizonturi tot mai lărgite.[1] Acest *fatum* pozitiv nu poate fi decât *providentia* transcendentală, în sensul că e preexistentă oricărei conștiințe a eului întrupat în prezent, după cum și postexistentă acesteia, fiind în același timp – înțeleasă drept grație divină predestinată – un dat originar întemeietor al său. Vorbind, în *Istoria critică a românilor*, de „selecția providențială" („degetul Providenței") care nu e mai puțin fecundă decât selecția naturală, Hasdeu afirmă că „această acțiune a Providenței, deși continuă, totuși nu impune umanității [...] vreo direcțiune necesară, ci-i facilitează numai posibilitatea de a merge mai bine sau mai iute, posibilitatea de a ajunge mai sus sau mai departe, posibilitatea de a lupta cu succes contra naturii, o simplă posibilitate, rămânând în responsabilitatea omului de a-și împlini misiunea sau a o neglija, a face mai mult sau mai puțin, a se ridica sau a cădea".[2] Adept al teoriei selecției naturale propusă de Darwin, Hasdeu preia totodată de la Wallace ideea selecției providențiale, mărturisind: „Am fost totdeauna darwinist. Darwin a descoperit marea lege a evoluției speciei omenești întregi din animalul inferior"; dar „omul fiind materie și spirit totodată, legea lui Wallace este o *demonstrațiune materială* a creșterii umane sub conducerea Providenței".[3] Dacă liberul arbitru

---

[1] Este, precum la Philolaos, „un fel de custodie", o priveghere-*providentia* de care nu trebuie să ne dezlegăm, nici să fugim de ea (în *Filos. gr.*, II, 2, p. 93 și p. 184, n. 248). *Cf.* de asemenea, Platon, *Phaidon*, 62 b (despre sensurile termenului *phroura*, în *Opere* IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 166-167, n. 85).

[2] *ICR*, II (*Reacțiunea omului contra naturii*), p. 539.

[3] *Sarcasm și ideal*, București, 1897, *apud SF*, p. 22; *ICR*, II, p. 531. „Să luăm dar numai selecțiunea naturală, numai ceea ce-i științific în teoria darwiniană, numai ceea ce nu se poate contesta și să vedem dacă o doctrină atât de puțin spiritualistă nu e forțată și ea la urma urmelor a recunoaște degetul divinității" (*ICR*, II, p. 518). „Este dar învederat că pe om îl

Scanned with OKEN Scanner

impune o direcție asumată de uni-conștiința sufletului în ipostaza sa întrupată, Providența imprimă o supra-direcție care subîntinde, călăuzindu-le, toate direcțiile individuale. Selecția naturală, prin urmare, nu e suficientă pentru a-i deschide lui *a fi* orizontul lui *a deveni*, pentru ca sufletul să poată deveni ceea ce îi e *dat* să fie: „o asemenea necalculabilă distanță între starea latentă şi starea manifestă, între *a fi* şi *a deveni*, nu se poate atribui vreunei evoluțiuni materiale"; trebuie „să recunoaştem în mersul umanității călăuzirea unei inteligențe supreme, lucrarea unei *selecțiuni providențiale*".[1] Se revine astfel la dezideratul realizării acelui „organism de cugetări" care, sub semnul „împăcării" filosofice, împleteşte sfera cunoscutului cu cea a necunoscutului *recognoscibil*, în cazul nostru calea cea cunoscută a selecției naturale şi calea încă necunoscută, dar nu incognoscibilă, a selecției providențiale, ceea ce înseamnă a recunoaşte, dincolo de evidența celor vizibile şi direct controlabile, pe „toate câte rămân nestrăbătute pentru cugetul omului", adică „acțiunea conducătoare a divinității", „Providența fiind temelia pe care se rădică întregul edificiu al reacțiunii omului contra naturei"[2]: „mai presus de lucrurile cele pipăite cu degetul, se manifestă o forță conducătoare omniprezentă, inexprimabilă, pe care omului nu-i este dat s-o cunoască, dar pe care el nu poate să n-o recunoască"; prin urmare, „a nu recunoaşte Providența, a nu lăsa omului liberul său arbitru față cu natura şi cu Divinitatea, este a nu înțelege istoria".[3] De aceea, Natura sau Providența divină nu striveşte liberul arbitru, libertatea şi responsabilitatea direcționării, dar le supra-veghează în sensul înscrierii lor în mişcarea ascendentă a devenirii universale: „Natura nu ucide liberul arbitru, nu împiedică progresul", (pre)stabilind tuturor lucrurilor o

---

produsese nu selecțiunea naturală, nu vreo altă lege fizică, nu materia cea neconştiintă, ci o cauză intențională, o forță inteligente, o putere prevăzătoare, având în scop progresul uman în viitor, iar nu mizerabilul *statu quo* al sălbateculuí" (*Materia, spiritul şi divinitatea*, în *Columna lui Traian*, IV, nr. 8, 1873, p. 144).

[1] *ICR*, II, p. 531. Selecția naturală nu epuizează devenirea universală, nu explică fără rest datul originar care călăuzeşte destinul uman; astfel încât „rămâne ceva în rezervă, un mic *reziduum* mai esențial decât toate, un sâmbure care nu se rezolvă decât prin selecțiunea providențială" (*ibid.* II, p. 538).

[2] *Ibid.*, II, p. 528.

[3] *Istoria*, în *Foița de storiă şi literatură*, Iaşi, 1860; *apud SF*, pp. 21, 19.

Scanned with OKEN Scanner

„*direcțiune* adesea întreruptă şi apoi reînnodată din interval în interval [...], iar *supradirecțiunea* tuturor direcțiunilor [...] este în providență".[1]

Teoria este înrudită cu doctrina plotiniană a liberului arbitru. Pornind de la postulatul bunătății lumii, Plotin insistă asupra acțiunii providențiale benefice, providența fiind de fapt preştiința divină, ordinea universală ce orientează tot ceea ce este înspre un scop unic, cel al desăvârşirii: „toate trebuie să depindă unele de altele, şi « totul conspiră », după cum bine s-a spus, nu doar în cazul unui singur lucru particular, ci mult mai curând [anterior, n.n.] în cazul întregului univers. Principiul unic unifică părțile multiple ale viețuitorului şi face din toate una".[2] În concepție plotiniană, providența înseamnă bunătate şi ordine divine, previziune necesară (vedere înainte), eternă şi omniprezentă, care – şi aici – trebuie *recunoscută* ca atare: „Pornind de la ceea ce vedem în univers, trebuie să recunoaştem că aşa este ordinea eternă a universului, întinsă asupra tuturor, până la cel mai mic. [...] Aşadar, cele ce se schimbă se schimbă, însă nu se schimbă şi nici nu iau forme la întâmplare, ci aşa cum este frumos şi potrivit a fi produse de puterile divine. Căci tot ceea ce este divin produce conform naturii sale".[3]

Ce raport leagă această providență divină (fatalitatea inconştientă, la Hasdeu) de liberul arbitru al eului conştient? Răspunde tot Plotin: „Sufletul deține pornirea de a-şi împlini funcția, căci sufletul le realizează pe toate, având rolul de principiu. Fie că înaintează drept sau pe căi lăturalnice [...], dreptatea îşi urmează în el făptuirile. Căci universul persistă etern, fiind condus de ordinea şi puterea celui care îl stăpâneşte. [...] Noi împlinim lucrările naturale ale sufletului până ce nu decădem în multiplicitatea universului; decăzând, avem parte de judecată şi de căderea însăşi şi de ursita cea rea

---

[1] *ICR*, I, pp. 292-293. „Selecțiunea providențială nu distruge liberul arbitru uman şi nu înlăturează responsabilitatea morală" (*ibid.*, II, p. 533).

[2] *Enn.*, II, 3, 7, în Plotin, vol. I (*Enneade* I-II), Ed. Iri, Bucureşti, 2003, p. 281. În acelaşi sens se exprimă şi Iamblichos: „nu există nimic în univers care se depărtează de la ordine" (*Asupra destinului*, V).

[3] *Enn.*, III, 2, 13, în ed. cit., vol. II (*Enneade* III-V), p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

de pe urmă".[1] Ca atare, când sufletul se sileşte a împlini funcţia care îi e proprie, atunci urmează calea dreaptă, când se rătăceşte (când voieşte răul) justiţia divină îl face sclavul ordinii fizice care stăpâneşte în univers. În termenii lui Hasdeu, funcţia proprie a sufletului e de a urma calea dreaptă a dezmărginirii; abătându-se de la aceasta, se închide în noi margini. Nu fatalitatea providenţială se opune prin urmare liberului arbitru, pe care acesta de fapt o întăreşte, la fel cum libertatea se conjugă cu necesitatea;[2] voinţa cea bună a sufletului e alterată de materialitatea trupului în care este închisă, supusă viciilor şi poftelor materiei. Sufletul urât, spune Plotin, este „impur şi purtat de atracţii din toate părţile spre cele sensibile, având pe deasupra amestecată în el o mare parte din trăsăturile corpului, convieţuind cu multe elemente materiale şi îngăduind în el o idee străină, s-a schimbat prin acest amestec cu elementul inferior".[3]

Persistă însă aici o contradicţie: dacă liberul arbitru este umbrit de înclinările materiei, iar sufletul se rătăceşte pe căi lăturalnice care îl leagă şi mai mult de existenţa corporală, ce rol mai poate avea Providenţa divină?[4] Hasdeu încearcă să rezolve această contradicţie prin fenomenul *dublei personalităţi*, fenomen ce preia de fapt principiul celor două concepte contrare din speculaţia greacă.[5] Invocând „marea cestiune a mai multor existenţe evolutive ale fiecărei individualităţi",[6] el aduce în discuţie cazul „bipersonal" în care sufletul întrupat este scena unei lupte între ceea ce el a fost în existenţele ante-

---

[1] *Enn.*, II, 3, 8, în ed. cit., I, pp. 282-283.

[2] Despre depăşirea antinomiei dintre necesitate şi liberul arbitru contingent, la Proclus, *cf.* Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994, p. 431, n. 102 (cu referire la prop. 18 din *Elementatio theol.*). *Cf.* Proclos, *Elemente de teologie*, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 40. Despre raportul providenţă / necesitate în hermetism, *cf. CH*, p. 212 („Providenţa divină este ordine; necesitatea este instrumentul cu care lucrează providenţa"; „totul este făcut potrivit legilor providenţei şi necesităţii"), p. 219 („în ordinea divină, totul este guvernat de Necesitatea providenţială"), p. 225 („Ceea ce guvernează universul este Providenţa; ceea ce cuprinde universul şi îl delimitează este Necesitatea").

[3] *Enn.*, I, 6, 5, în ed. cit., I, p. 193.

[4] Despre contradicţia dintre predeterminare şi liberul arbitru, la Plotin, *cf.* Gr. Tăuşan, *Filosofia lui Plotin*, Ed. Agora, Iaşi, 1993, pp. 163-165.

[5] *Cf.* Gr. Tăuşan, *op. cit.*, „Principiul contrariilor şi providenţa", p. 159.

[6] *Sic cogito*, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

rioare (stare numită „condiție primă") și ceea ce el este (sau tinde să fie din ce în ce mai mult) în existența actuală (stare numită „condiție secundă"). Dacă prima condiție este dominată de înlănțuirea cu trupul, inclinând deci spre rău, a doua, „subterană" și inconștientă, orientează sufletul pe calea cea dreaptă. Se înțelege că în condiția primă liberul arbitru e alterat de o materialitate moștenită din întrupările anterioare, inferioare,[1] desființat aproape în funcția sa proprie. Rolul condiției secunde este tocmai cel al fatalității inconștiente, al providenței călăuzitoare: cel de a regla rătăcirea sufletului și de a-l readuce pe calea cea bună, cea care duce spre armonia universală a cărei cheie o posedă Dumnezeu: „iată cea ce înțelegem noi prin Providență. Să nu se creadă că acest pedagog al Universului ar nega liberul arbitru individual sau național, unica bază a responsabilității morale a omului".[2] Asistăm astfel la un „fenomen de crâncenă luptă în același individ între două personalități antagoniste", la „o ciocnire între două trepte din evoluțiunea unei singure individualități".[3] Așa cum am menționat, condiția umană se plasează sub semnul dualității, sub acțiunea conjugată a doi stăpâni: pe de o parte, „stăpân fiind a tinde sau a nu tinde", potrivit liberului arbitru, omul e, pe de altă parte, supus Providenței divine care, „de vreme ce ea ne conduce, oare nu distruge liberul arbitru uman?".[4] Dar omul, ca și popoarele, poartă „sigiliul predestinațiunii", adică adăpostește atât condiția primă cât și pe cea secundă, accentul căzând nu atât pe datul predestinat al fatalității providențiale, cât mai ales pe libertatea prin care omul își asumă alegerea înnoirii. Căci nu e „mai puțin palpabil sarcina individualității umane, care va rămâne în veci pe loc de nu va progresa prin propriul său liber arbitru, oricât de bogat ar fi înzestrat

---

[1] Pentru că el păstrează încă „amintirea necazurilor de dinainte" (Platon, *Republica*, 620 c).
[2] *ICR*, I, p. 358.
[3] *Sic cogito*, p. 190. La rigoare, lupta aceasta „de interese" exprimă opoziția dintre „obștescul vârtej" și „cerească învârtire", menționată de Platon în *Phaidros*, 248 a. Trebuie reamintit că, pentru Hasdeu, „selecțiunea providențială" nu ucide „liberul arbitru". Oricât de înzestrată ar fi *paideuma* unui popor „potențialmente de către selecțiunea providențială", ea nu ar înclina spre bine „de nu va progresa prin propriul său liber arbitru" (*Vladislav Basarab*, în *Columna lui Traian*, II, nr. 37 din 4 oct. 1871, p. 144).
[4] *ICR*, II, p. 531.

Scanned with OKEN Scanner

potențialmente de către selecțiunea providențială".[1] Intenția care declanşează tensiunea sufletului spre infinit, potrivit liberului său arbitru, este – la rândul ei – supradirecționată de cauza intențională a providenței; cunoscând-o pe prima, sufletul trebuie să o recunoască pe a doua, pentru a nu rămâne locului, pentru a fi o continuă punere în mişcare. Ca atare, nu doar liber arbitru, nu providența singură, angrenate într-un proces alternant, ci simultaneitatea lor, văzută ca act ce împacă inferiorul cu superiorul, determinarea procesivă a „josului" mărginit cu supra-determinarea conversivă a „sus-ului" infinit: „Fără Divinitate, civilisațiunea ar sta prea jos; fără liber arbitru, ar sta prea sus; simultaneitatea Divinității cu liberul arbitru împăcând singură în istorie susul extrem cu josul extrem; iar cât despre punturi intermediare, ele decurg din presiunea circumfuselor, căci Providența nu schimbă raporturile lucrurilor".[2] Astfel, conform marii legi a evoluției, „omul nou" ajunge să înlocuiască „omul vechi", starea primă nefiind decât „un fragment, o rămăşiță de personalitate întreagă dintr-o altă viață anterioară mai puțin perfectă",[3] pe când în starea secundă sufletul atinge un nivel superior în încercarea sa de dezmărginire. Este unul din argumentele în favoarea metempsihozei treptat progresive.[4]

*

---

[1] *Ibid.*, II, pp. 535, 537.

[2] *Originea civilizațiunii*, în *Columna lui Traian*, IV, nr. 9, 1873 ; *apud* M. Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, ed. cit., p. 102. Ca în orice selecție însă, nu *toți* vor fi aleşi: „Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba" (*1 Cor.* 15, 51).

[3] *Sic cogito*, p. 190.

[4] Fără să intrăm în detaliile teoriilor gnostice referitoare la liberul arbitru, problemă pe care de altfel orice „curent" gnostic o aşază în centrul sistemului său, menționăm doar că fatalitatea inconştientă, călăuzitoare şi sporitoare, în gândirea lui Hasdeu, nu are nimic de a face cu fatalitatea astrală malefică, cu infailibilele *apotelesmata*, influențele planetare, aşa cum sunt ele prezentate în textele gnostice. Fatalitate inexorabilă (*heimarmenê*) a cărei chintesență este reprezentată de spiritul contrafăcut (*antimimon pneuma*) ce împiedică afirmarea liberului arbitru. Totuşi, rolul acestuia din urmă este deosebit de important în gnosticism, căci doar cu ajutorul liberei voințe reuşeşte sufletul să se smulgă din mrejele predeterminării destinului individual (*cf.* I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1996, p. 203; idem, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, pp. 76-77, 170). Astfel, „gnosticii nu mai sunt prizonieri ai lui *fatum* (...), căci spiritul (*nous*) este stăpânitorul Destinului şi al Legii" (M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 272, n. 5). Acesta este tocmai elementul care apropie pozițiile gnostice de concepția lui Hasdeu, aspect ce conferă ambelor opțiuni un puternic optimism antropologic.

Scanned with OKEN Scanner

Un poem al principiilor contrare este *Adevăratul poet*;[1] poem nu al liberului arbitru, nu al alegerii, ci al luptei dintre spirit şi materie. Nu romantismul facil, cum s-a spus de atâtea ori, hrăneşte această viziune antitetică;[2] la rădăcina acesteia aflăm atitudinea profundă a sufletului sfâşiat între două impulsuri opuse, între ceea ce Hasdeu numeşte „condiţia primă" şi „condiţia secundă". Interpretare de neînţeles fără cunoaşterea implicaţiilor pe care le are teoria hasdeiană a metempsihozei şi a dublei personalităţi.

„Doi duşmani făr-astâmpăr în urgie / În inima poetului se bat: / A ţărnei din aproape tiranie, / Şi-al cerului un eco depărtat!". Cei doi duşmani sunt condiţia întrupării şi dorinţa de dezmărginire, tirania ţărânei reprezentând legăturile prin care sufletul, închis în trup, este supus atracţiei materiale. Că e vorba de materie, faptul e atestat de o variantă a celui de-al treilea vers: „Materia cu bruta-i tiranie". La opoziţia amintită se adaugă diferenţierea spaţială, creată însă de o antinomie temporală; ceea ce este prezent, interpretat drept condiţie materială actuală, apare apropiat, dovadă că prezenţa trupului are un cuvânt greu de spus în această obiectivare tiranică a sufletului; dimpotrivă, eliberarea din închisoarea materiei este abia un deziderat, o dorinţă încă neîmplinită, un ecou îndepărtat. Aproapele şi departele contribuie astfel la concretizarea dureroasă a polarităţii din sânul eului.

În sensul interpetării de mai sus, sfâşierea sufletului dobândeşte conotaţii şi mai explicite în strofa a doua: „În jos atârnă-n greutate lutul; / În sus se-nalţă-al însuflării foc.../ Se rumpe inima la tot minutul: / Vrăjmaşii şi-au ales acelaşi loc!". Scena litigiului este sufletul suferind, scindat în unitatea sa alterată, risipită pe căi opuse. Apropierea şi depărtarea dobândesc o dimensiune în plus: coborârea şi, respectiv, înălţarea. Ceea ce este aproape trage în jos, în lumea materiei: este conştiinţa persoanei muritoare într-un *jos* fără divinitate; ceea

---

[1] B. P. Hasdeu, *Opere* I. *Poezii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986, p. 165. Poezia a apărut în periodicul ieşean *Din Moldova*, nr. 7, 1863.

[2] „În concepţia sa romantică, poetul e un stăpânit de demoni, frenetic în aspiraţii, veşnic oscilând vultureşte între *lut* (viaţa terestră) şi *cer* (ideal, absolut)" (Mihai Drăgan, *B. P. Hasdeu*, Ed. Junimea, Iaşi, 1972, p. 215).

Scanned with OKEN Scanner

ce este departe aspiră spre înalt, spre nemărginirea focului spiritual, spre inconştientul individualității nemuritoare, într-un *sus* al convertirii la infinit (conform unei variante: „În jos o trage şi-o apasă lutul / În sus o nalță mândrul ideal"). Este vorba de transfigurarea poetică a ceea ce Hasdeu numeşte „rolul real" şi „rolul ideal" al eului întrupat în specie.[1]

Motivul trupului-mormânt reapare, ca şi în alte poeme, aici însă sufletul însuşi e mormânt înmormântat sub lespedea corporală. Totuşi, „mormântul inimei", mormânt în mormânt, nu adăposteşte un suflet mort, ci unul captiv, „căzut din sfera de lumini nestânse, / Trântit în golul patimei lumeşti". Chiar şi strivit sub povara materială, sufletul păstrează văpaia sublimă a originii divine, lumina nestinsă, focul vieții eterne. Pasivitatea lui nu se explică decât prin relativul echilibru pe care îl stabilesc în „cumplita luptă" cele două „idei contrare, cerul şi pământul". Termen mediu, *nodus mundi* a cărui existență pendulează între cer şi pământ (în virtutea legii transmigrațiilor la care este supus), sufletul – precum un *Ianus bifrons* – participă la ambele condiții, punându-şi în evidență dubla vocație, cea coborâtoare, de rest moştenit din întrupările anterioare, la care se adaugă lestul trupului actual, şi cea urcătoare, de scânteie divină ce caută să îşi regăsească locul în substanța incandescentă a focului din care s-a desprins.

Ambivalența sufletului transpare în momente succesive, alternanță conformă cu predominanța uneia sau alteia dintre stări: „Sunt clipe, când văpaia cea sublimă / Se urcă, strălucind ca meteor: / Se pare că splendoarea se dărâmă / Pe elementul, ce-o popreşte-n zbor! // Sunt clipe, când povara târâtoare / Întinde falnic orizontul seu, / Şi-ascunde-n adâncimi mărețul soare / Al cugetărilor lui Dumnezeu!". Sufletul e balanța ale cărei talgere se înclină când într-o parte, când într-alta, în funcție de condiția ce prevalează în acest echilibru aparent stabil, între „văpaia sublimă" a libertății neîngrădite (rolul ideal) şi „povara târâtoare" a tot ceea ce îngrădeşte avântul dezmărginirii (rolul real). Şi poate că Providența (sau

---

[1] „«Rolul cel real», cel conştient, este persoana cea muritoare; «rolul cel ideal», cel inconştient, este nemuritoarea individualitate" (*Sic cogito*, p. 145).

Scanned with OKEN Scanner

fatalitatea necesară) e chiar expresia acestei măsuri, resortul intim al acestui act cumpănit ce nu înseamnă stare pe loc, şi nici măcinare reciprocă, ci însăşi fiinţare a ceea ce, printr-o paradoxală dialectică a înaintării, nu poate deveni decât negându-se pururi pe sine.[1]

2. Telegrafia iubirii

„Înainte de toţi zeii, adus în fiinţă a fost Eros"
Parmenide

„În cercetarea de faţă, întemeindu-se, ca şi până acum, numai pe fapte cunoscute şi recunoscute de ştiinţă, adică înlăturând fără milă orice date îndoielnice sau nehotărâte, noi ne vom încerca a dezvălui: 1. Ce este iubirea? 2. În ce chip, prin iubire, chiar numai din iubire în crâmpeiul întrupării celei pământeşti, supraorganismul nostru se poate arăta altora la depărtări colosale, fără nici un amestec al suborganismului celui trupesc".[2]

Încercând să răspundă la prima întrebare, Hasdeu înţelege prin iubire în primul rând un suflu divin ce are rolul de a „lega" elementele întregului univers. Această coeziune universală realizată prin suflul erotic se manifestă la toate nivelurile creaţiei, creaţia în sine nefiind altceva decât iubire, recreându-se la rândul său pe temeiul afinităţii dintre elemente, al solidarităţii care le face să respire în unitate: „Departe de a fi o mizerabilă grimasă a sexualităţii, iubirea este suflarea lui Dumnezeu în universul întreg, urzit şi urzindu-se numai prin iubire, de la afinitatea moleculelor şi până la solidaritatea sistemelor solare".[3] Creaţia presupune prin urmare o acţiune de

---

[1] Finalul poemului aduce în prim plan imaginea neînţeleasă, din perspectivă exterioară, a celui sfârtecat de contrarii: „S-adună gloate spre-asculta cuvântul.../ Şi-apoi rostesc osânda: « îi nebun »!". Aceeaşi interpretare obtuză din partea neiniţiaţilor o întâlnim la Platon, faţă de cel ce se află în preajma dezmărginirii: „Cei mulţi, fără să înţeleagă că el e locuit de-un zeu, găsesc cu cale să îl mustre şi-l judecă precum pe un smintit" (*Phaidros*, 249 d).

[2] *Sic cogito*, pp. 107-108.

[3] *Ibid.*, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

legare şi de unificare prin intermediul atracţiei divine care este chiar iubirea, *Philia* (sau *Philotes*) în concepţia lui Empedocle: „Toate uneori se unesc prin Philotes în Unul singur".[1] Or, generarea aceasta prin iubire este înfăptuită în aşa fel încât ceea ce creează iubind să-şi ofere un obiect al iubirii eterne: „Dumnezeu naşte lumi ca să aibă ce iubi El".[2] Subiectul creaţiei nu este astfel doar cel a cărui suflare creatoare aşază diversitatea lumii într-o ordine cosmică, ci de asemenea cel a cărui iubire creează prin emanaţie, prin supraabundenţa potenţei sale productive.[3] Iubirea înţeleasă ca dăruire de sine dintr-un preaplin ce se revarsă în actul creaţiei este numită de Hasdeu *altruism*: „făptura, copil al acestui altruism, se renaşte, iarăşi se renaşte, neîncetat se renaşte pentru a fi tot mai aproape şi mai aproape de Dumnezeu, pe care-l iubeşte, cu ştire sau fără ştire, prin sămânţa de iubire cea sădită într-însa".[4] Palingenezia se conjugă aici cu mişcarea de înaintare înspre principiul divin, căci fiecare naştere (întrupare) aduce sufletul cu un pas „mai aproape de Dumnezeu", după formula lui Eckhart.

„Iubirea – continuă Hasdeu – este unicul raport între făptură şi între Dumnezeu; mărginire deoparte, dezmărginire de cealaltă, acţiune şi reacţiune,[5] întregul mecanism al Universului, mecanism aşa de simplu în sublimitatea sa, se cuprinde în principiul iubirii".[6] Această „alternanţă continuă" (Empedocle) este rodul întrupărilor şi destrupărilor succesive care formează marele ciclu al transmigraţiilor sufletului. La acest nivel, iubirea este de acelaşi ordin cu fatalitatea providenţei ce conduce sufletul prin ciclurile naşterilor şi renaşterilor spre dezmărginirea finală. Principiul iubirii reprezintă tocmai

---

[1] *Despre natură*, în *Filos. gr.*, I, 2, p. 479. Pasiune unificatoare numită alteori Eros sau Afrodita: „Dragostea în mădularele muritorilor pare / C-a fost sădită; prin ea nutresc şi gânduri duioase / Şi-nfăptuiesc lucruri minunate, plăcerea numind-o / Ca pe-Afrodita" (*ibid.*). *Cf.* de asemenea E. Rohde, *op. cit.*, p. 303. În privinţa relaţiei dintre Afrodita şi Eros, *cf.* Platon, *Banchetul*, 180 d, 203 c; *CH*, p. 178.

[2] *Sic cogito*, p. 70.

[3] *Cf.* emanaţia prin supraabundenţă la Plotin (*Enn.*, V, 2, 1).

[4] *Sic cogito*, p. 70. „Adevărata iubire, iubirea întemeiată pe ideal, pe altruism, pe jertfire de sine" (*Noi în 1892*, în *Revista nouă*, IV, 1892; *apud SF*, p. 120).

[5] Căci, precum la Empedocle, „învinge alternativ *Neikos* şi *Philia*", „şi rând pe rând (...) devin ele în ciclul vremii".

[6] *Sic cogito*, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

dinamica mecanismului universal a cărei funcție este de a lega puterile contrare. Energie cosmică ce situează făptura mărginită în raport cu dezmărginirea divină, conectând sufletul la unitatea infinită spre care tinde întreaga sa devenire.

„Orice iubire, fie sexuată, fie nesexuată – adaugă gânditorul – este şi nu poate a nu fi altruism: iubesc pe cutare. Numai la Dumnezeu iubirea e nemărginită: toată pentru toate. Făptura însă, jos sau sus pe orişicare treaptă a evoluțiunii, fiind o bucățică din infinit închisă în margini şi zbuciumându-se a se dezmărgini prin propăşire, altruismul urmează neapărat a se bifurca în: 1. iubire sexuată = altruism + mărginire, scăzând la subomenire; 2. iubire nesexuată = altruism + dezmărginire, înălțându-se la supraomenire. Fiecare din aceste două categorii corespunde uneia din cele două organisme ale făpturii: iubirea sexuată, mărginită, ponderabilă, trecătoare, caracterizează suborganismul cel trupesc; supraorganismului celui sufletesc îi aparține iubirea cea nesexuală, dezmărginită, imponderabilă, netrecătoare".[1]

În legătură cu această bipartiție a iubirii, putem remarca faptul că ceea ce generează sciziunea conceptului de iubire este prezența, respectiv absența sexualității. Interpretată drept o manifestare strict corporală, sexualitatea reprezintă unul din factorii ce contribuie la adâncirea amestecului dintre suflet şi trup, ducând până la coruperea sufletului mânat de viciile şi de poftele animalice ale trupului. Sufletul cade astfel cu atât mai mult în suborganismul trupesc, ponderabil şi trecător, fiind cu atât mai mărginit, cu cât sexualitatea este mai nemărginită. Proces pe care Platon, în discursul „descoperit" al lui Socrate din *Phaidros*, îl pune pe seama neinițierii: „acela care nu e de curând inițiat, sau care s-a ticăloşit [...], mânat doar de plăcere, asemeni dobitoacelor ce merg în patru labe, el se pune pe zămislit cu trupul şi, însoțindu-se cu neînfrânarea, nu simte teamă, nici ruşine de a căuta plăceri în contra firii".[2] Dimpotrivă, cel de curând inițiat simte fiorul nedesluşit al dezmărginirii în fața frumuseții înseşi, caz în care absența sexualității înalță sufletul la nivelul unei trăiri supracorporale:

---

[1] *Ibid.*, pp. 113-114.
[2] *Phaidros*, 250 e.

Scanned with OKEN Scanner

„numai frumuseții i-a fost sortit să se înfățișeze atât de limpede privirii, ea singură menită pentru iubirea noastră".[1]

În același dialog, în primul discurs al lui Socrate, cel „acoperit", Platon distinge însă, precum Hasdeu, două principii ale iubirii: „în fiecare dintre noi există principii care ne mână și ne stăpânesc și pe care le urmăm oriîncotro ne-ar duce; unul din ele e sădit în noi din naștere, și anume dorința de plăceri; celălalt e o încredințare dobândită, și anume gândul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun".[2] Se înțelege de la sine că primul principiu – dorința de plăceri – este echivalent iubirii sexuale în concepția lui Hasdeu; pe când al doilea principiu – gândul spre mai bine – ar corespunde iubirii nesexuale. Și aceasta cu atât mai mult cu cât Hasdeu vorbește de frâu și de înfrânare în al doilea caz, iar în primul de „desfrâul unei sexualități curat fiziologice". La fel, Platon atribuie primului principiu „desfrânarea", iar celui de-al doilea „cumpătarea",[3] revenind la semnificația „frâului" și a „înfrânării" în episodul atelajului înaripat.[4]

Bineînțeles că în contextul în care sufletul încearcă să se elibereze din lanțurile trupești, așa cum notează Hasdeu, „ne interesează numai iubirea cea nesexuală, numai altruismul pornit pe calea dezmărginirii", „elementul cel nesexual" fiind adevărata iubire în care „ambele suflete să se ridice la același diapazon spre dumnezeire, să se topească într-un singur suflet fără trup".[5] Sufletul fără trup este supraorganismul imponderabil, ușurat de greutatea trupului de carne din care s-a

---

[1] *Ibid.*, 250 d.
[2] *Ibid.*, 237 d.
[3] *Cf. ibid.*, 238 a. Conform interpretării lui Hermeias („Comentariu la *Phaidros* de Platon"), celor două principii platoniciene le corespund sufletul rațional și, respectiv, cel irațional; ca atare, „când stăpânește rațiunea, *cumpătare* este numele acestui fel de viață. Când stăpânește însă iraționalul iar rațiunea îl urmează, robită parcă, *neînfrânare* este numele cestuilalt fel de viață" (în Platon, *Opere* IV, ed. cit., p. 597). O bipartiție asemănătoare aflăm în *Banchetul*, unde Pausanias distinge doi Eros: unul obștesc și unul ceresc (180 d-e), cel „care iubește mai mult trupul decât sufletul" (183 e) și „acel Eros care ne îndeamnă către iubirea cea bună" (181 a). Distincția e reluată apoi de Eriximah, între „cele două feluri de Eros": Erosul cel bun și Erosul cel rău. Concluzia este că trebuie „să-i slujim Erosului cumpătat" (188 c).
[4] *Phaidros*, 254 c-e. După Friedländer, în această imagine, „erosul înaripat devenea model pentru sufletul (*psyché*) înaripat", căci „sufletul este pe de-a întregul suflet numai atunci când este capabil de iubire" (în Platon, *Opere* IV, ed. cit., note la *Phaidros*, p. 511).
[5] *Sic cogito*, pp. 115, 118.

Scanned with OKEN Scanner

desprins, căci „dezmărginindu-se din trup, supraorganismul sufletului nu aduce cu sine decât iubirea cea sfântă",[1] „desfătare nepângărită de desfrâu".[2] Or, „numai de la acest supraorganism poate să atârne iubirea cea sfântă, cea netrupească, o iubire imponderabilă ca şi acest organism".[3] Imponderabilitatea iubirii nesexuale, sfinte,[4] reprezintă – alături de alte dovezi deja menționate – încă un argument în favoarea nemuririi sufletului.[5]

„Într-o asemenea iubire, față cu ființa care i se pare tot ce poate fi mai desăvârşit în natură, omul se închină în adevăr numai lui Dumnezeu, numai infinitului, numai ideii, biruind în zborul său cel dezmărginit – fără a putea rumpe – acele mărginiri care îi opresc sufletul în lanțurile feluritelor forme ale egoismului".[6] Platonismul ce impregnează acest fragment este atât de evident încât ne mulțumim doar să-i indicăm elementele: contemplarea adevărului,[7] desăvârşirea imaginii divine,[8] necuprinsul Ideii,[9] zborul dezmărginit al sufletului iubitor de înțelepciune şi de frumusețe,[10] lanțurile egoismului (în viziunea lui Hasdeu: captivitatea eului întrupat ca *persona*).[11] Ceea ce pentru Hasdeu este „iubire sfântă" sau „foc sacru", pentru Platon reprezintă cea de-a patra formă a nebuni-

---

[1] *Ibid.*, p. 119.
[2] Platon, *Banchetul*, 187 e.
[3] *Sic cogito*, pp. 120-121.
[4] „În loc de « iubire nesexuală » – un negativ care presupune că sexualitatea ar fi pozitivul, pe când în faptă tocmai sexualitatea este o negațiune, fiind aproape neiubire, – trebuie să zicem mai potrivit iubire sfântă" (*ibid.*, p. 119).
[5] „În fiecare om, « eul » trece ca persoană pieritoare prin suborganismul cel ponderabil al trupului, dar trăieşte ca individualitate nemuritoare numai prin supraorganismul cel imponderabil al sufletului. În acest supraorganism se cuprind darul de a iubi, un dar dumnezeiesc neatârnat de trup sau biruind piedicile cele trupeşti. Dacă acest dar de a iubi nu este ologit prin egoism, timpul şi spațiul dispar pentru om de pe aci, încă din cătuşele vieții pământeşti" (*ibid.*, p. 136).
[6] *Ibid.*, p. 119.
[7] *Phaidros*, 247 d-e. Pentru a păstra unitatea interpretării, ne rezumăm doar la exemple din acest dialog.
[8] *Ibid.*, 250 c, 254 b.
[9] *Ibid.*, 249 c.
[10] *Ibid.*, 249 d. Sufletul este „iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător la Muze şi îndrăgit de Eros" (248 d). În privința închinării în fața imaginii divine (numită „icoană sfântă" sau chip prins „într-un nimb scânteietor", 254 b), *cf.* de asemenea, *ibid.*, 252 e („o tainică închinare"). Potrivit lui Heidegger, „această înălțare-dincolo-de-sine şi această atragere de către Ființa însăşi este *eros*-ul" (în Platon, *Opere* IV, ed. cit., p. 390).
[11] *Phaidros*, 250 c.

Scanned with OKEN Scanner

ei divine, iubirea-nebunie înțeleasă ca „zeiască împătimire": „e limpede că tocmai împărtășirea din acest soi de nebunie face ca cel iubitor de frumuseți să fie numit îndrăgostit",[1] și, mai presus de toate, „îndrăgostit de frumusețea firii".[2]

„Prin iubirea cea sfântă se înfiorează telegraful dintre suflete";[3] altfel spus, prin iubirea cea cumpătată se realizează comunicarea la distanță dintre două suflete aflate pe trepte diferite ale avântului spre dezmărginire. Hasdeu răspunde astfel la a doua întrebare, menționată la începutul capitolului: în ce fel reușește supraorganismul sufletesc să se arate altora la mari distanțe, fără ca această manifestare să fie viciată de amestecul suborganismului corporal? Este vorba, în primul rând, de un raport ce leagă două sfere prin mijlocirea iubirii împărtășite, reciproce, de acea „dragoste-pereche" (*anteros*) evocată de Platon în *Phaidros*.[4] Raport ce face posibilă comunicarea dintre suflete, în ciuda distanței și a nivelurilor diferite de destrupare pe care acestea se află. O comunicare orientată ascendent, „dintâi pe pământ, apoi între pământ și mai sus, apoi între mai sus și mai sus",[5] pe „calea cea dreaptă care duce în înaltul iubirii".[6] În al doilea rând, este vorba de funcția mijlocitoare a iubirii care intermediază între două lumi aparent ireconciliabile, lumea „de aici" și lumea „de dincolo". În *Banchetul*, Diotima identifică în Eros un agent intermediar, „ceva între muritor și ființa fără de moarte".[7] Fiind un mare daimon, „aflându-se între cele două lumi, Eros umple golul dintre ele și le leagă într-un singur Tot, unindu-l pe sine cu sine". Comunicarea între lumea sensibilă, vizibilă, corporală, deci muritoare (sufletul întrupat) și lumea inteligibilă, invizibilă, sufletească, deci nemuritoare (sufletul destrupat) se realizează – așa cum spune Hasdeu – cu ajutorul *telegrafiei iubirii*,

---

[1] *Ibid.*, 249 e.
[2] Platon, *Banchetul*, 183 e.
[3] *Sic cogito*, p. 119.
[4] „Dragostei din celălalt îi răspunde în el o dragoste-pereche" (*Phaidros*, 255 d).
[5] *Sic cogito*, p. 119.
[6] *Banchetul*, 211 c. Este aici poate ceva din dorința sufletului de a se reîntregi pe sine, de a se afla ca întreg în Întregul din care a fost alungat, precum proferează Aristofan în *Banchetul* (preamărind, de fapt, în dorința de reîntregire, androginatul): „dragostea nu este altceva decât un nume pentru dorința noastră pătimașă de a fi din nou întregi" (192 e).
[7] *Ibid.*, 202 d.

Scanned with OKEN Scanner

„prin mijlocirea naturii daimonice".[1] Iubirea este factorul ce înlesneşte manifestarea invizibilului în vizibil, prezența „sensibilă" a spiritului în împărtăşire cu sufletul încă nespiritualizat pe deplin, fiind în acelaşi timp o putere de natură spirituală în stare să exorcizeze implicațiile nefaste ale morții.[2] Nu este vorba însă de o manifestare a nevăzutului prin coborârea sa în lumea vizibilă, ci de inițierea prin care sufletul eliberat de trup revelează sufletului înlănțuit de materie taina morții şi a înălțării, de „lucrarea unui suflet destrupat asupra sufletului celui întrupat".[3] Dacă se poate vorbi de *manifestare*, aceasta doar în sensul ei inițiatic, de *périagogé*. Este de la sine înțeles că atunci când manifestarea spirituală nu reuşeşte să devină prezență, cu alte cuvinte în cazul în care comunicarea prin iubire este viciată, Erosul neputând să umple golul *dintre* suflete, atunci în acest gol se strecoară durerosul „val al dorului", sufletul însingurat fiind scăldat de un „val purtător de dor".[4]

Iubirea împărtăşită se realizează însă cu precădere în situațiile limită, în momentele ce pun la încercare existența sufletului întrupat; în aşa fel încât, prin participarea la acest dar al iubirii, sufletul trăieşte o experiență a împărtăşirii la distanță, însă nu *in absentia*. Telegrafia iubirii este comunicarea de sine cu un suflet invizibil, dezmărginit, dar manifestat ca prezență în dialogul cu sufletul pereche. „Pe scurt: în momentul de a muri sau când se află într-o mare cumpănă, omul se împărtăşeşte – în vis sau în vedenie sau în alt chip – unei ființe iubite, fie ea oricât de departe. Iată ce numim: telegrafia iubirii".[5] Este poate pragul în care daimonul lui Hasdeu întâlneşte înțelepciunea Diotimei, în acelaşi efort de valorizare a depăşirii de sine şi a deschiderii spre altul prin intermediul erosului celui bun. În acest sens, telegrafia iubirii este un act de trans-

---

[1] *Ibid.*, 203 a.

[2] Astfel precum catharul Jacques de Baisieux interpretează cuvântul *amor*: „*A* înseamnă « fără » şi *mor* înseamnă « moarte »; dacă le punem la un loc, vom obține « fără moarte » (*a-mor*)".

[3] *Sic cogito*, p. 107.

[4] Platon, *Phaidros*, 251 e, 255c-d.

[5] *Sic cogito*, p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

cendere;[1] sufletul reuşeşte să-şi depăşească nefasta condiţie, susţinut de ceea ce în sine nu e decât sublimată dorinţă de dezmărginire.

*

La nivel imaginar, implicaţiile doctrinei hasdeiene a iubirii îşi află expresia cea mai adecvată în poemul *Aşteptând*.[2] Ţesătura poetică se împleteşte însă, ca şi în alte poeme, cu fire ce provin din mai multe direcţii ale gândirii lui Hasdeu, ca de exemplu motivul morţii şi funcţia izbăvitoare a somnului şi a visului, legea evoluţiei universale şi doctrina metempsihozei, exilul sufletului întemniţat în trup sau problema fatalităţii providenţiale. În cele ce urmează, vom interpreta cele zece părţi ale poemului în lumina lămuririlor teoretice de mai sus.

1. „Sunt trist, şi trist sunt totdauna". Starea de tristeţe ce răzbate cu claritate încă din primul vers al poemului caracterizează existenţa corporală a sufletului însingurat, desprins de infinitul din care a fost izgonit, constrâns la condiţia de părtaş al suborganismului trupesc: „Sunt trist; şi lacrima fierbinte, / Din geană-mi vecinic picurând, / Mi-aduce singură aminte / C-am fost eu vesel oarecând!". Durerea prezentă este opusă unui îndepărtat trecut, atunci când sufletul liber se bucura de o existenţă nemărginită, vegheată de astrele tutelare („o ştie soarele şi luna").

2. Suferinţa sufletului părăsit aici jos nu este generată doar de convieţuirea cu trupul, ci şi, în special, de dispariţia unui suflet-pereche, dispariţie ce năruie unitatea originară. În condiţia primă a fericirii prin întregire („eram o lume amândoi"), nici măcar absenţa temporară a sufletului iubit nu putea fisura legătura comunicantă dintre cei doi participanţi la

---

[1] În studiul introductiv la *Banchetul* (Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995), Petru Creţia notează: „Iubirea nu e altceva decât capacitatea noastră de a ne transcende în altul, într-un alt individual ireductibil şi inefabil, pe care să-l putem iubi ca atare" (p. 69). De asemenea, conform lui E. R. Dodds, Erosul oferă „impulsul dinamic care porneşte sufletul în căutarea unei satisfacţii ce transcende experienţa pământeană" (*Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 246).

[2] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 120. Poemul a apărut în *Revista nouă*, an II, nr. 3, 1889, fiind introdus apoi în volumul *Sarcasm şi ideal* (1897).

Scanned with OKEN Scanner

actul iubirii, întrucât ea continua să funcționeze prin intermediul somnului şi al visului care, după cum s-a văzut, relativizează dimensiunea spațio-temporală reală, concepută ca limitare, pentru a proiecta eul oniric într-o altă dimensiune, cea a participării la dezmărginirea ideală în comuniunea cu altul: „Trăiam dormind; dormeam ferice: / Dormind eu te puteam visa!". Comunicarea prin vis se conjugă cu polarizarea timpului pe anotimpuri; iarna semnificând intervalul absenței, lumea străină a materiei corporale, iar vara, dimpotrivă, o imagine a prezenței, manifestarea în sensibil a lumii nevăzute[1] : „În vis iernatec, numai vară / Visam mereu". Canalul de legătură între cele două lumi şi, implicit, între eul părăsit şi celălalt eu, absent, între „iarnă" şi „vară", este reprezentat de vis, singurul în măsură, îngemănat cu energia iubirii, să acopere distanța ce separă cele două suflete pereche. În momentul însă în care absența unuia dintre suflete se permanentizează prin moarte (este vorba, bineînțeles, de moartea trupului şi ca atare de „re-naşterea" sufletului), sufletul încă închis în trup resimte cu acuitate durerea acestei despărțiri: „Tu ai murit; şi totu-i rece, / Şi totu-i iarnă fără vis". Moartea trupului aduce cu sine dispariția „sensibilă" a sufletului care, astfel eliberat de lanțurile materiei, pătrunde în lumea de *dincolo*, a nemanifestatului. Pentru sufletul rămas *aici*, legătura se destramă, totul îngheață în materialitate, în iarna unei apăsătoare realități. Iarnă fără vis, căci canalul oniric se închide, sufletul nemaiavând acces la prezența nemărginită a celuilalt. Trebuie să precizăm faptul că, în prima situație, comunicarea onirică are loc între două suflete aflate pe acelaşi nivel al existenței întrupate; visul, în acest caz, leagă prin intermediul erosului împărtăşit. În a doua situație însă, unul dintre suflete părăseşte lumea generațiilor, pătrunzând în lumea dezmărginită. La acest nivel, comunicarea onirică încetează (cel puțin în acest context), iubirea fiind constrânsă, după cum vom vedea, să se însoțească cu moartea pentru a putea reînnoda comunicarea

[1] O bipartiție similară întâlnim la Porphirius (în *De antro...*, 25) între răceala lui Boreas care fixează sufletele „în frigul naşterii terestre" şi suflul cald al lui Notos care trimite sufletele în căldura lumii divine (*cf.* Felix Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, p. 364), în „ « căldura » izvorâtă din Bine", cum spune Plotin (*Enn.*, VI, 7, 22, în ed. cit., p. 339).

Scanned with OKEN Scanner

dintre suflete. În versurile „Dar iată-iată Moartea trece / În zboru-i către paradis", moartea este metafora ieşirii prin care sufletul s-ar putea înălța în zbor spre infinit, vehicul funerar care, printr-un paradox al inversiunii semantice, conduce sufletul spre izbăvire şi, ca atare, spre nemurire. În acest sens, nu este lipsit de importanță faptul că „paradisul" din al doilea vers citat a înlocuit, într-o variantă, „o altă vară-n cer", imagine edenică a supra-realității ideale spre care aspiră sufletul „desperecheat", dar, totodată, imagine a reîntregirii „văratice", scăldată în căldura regăsirii („Să fim o lume amândoi !").

3. Partea a treia a poemului conține tribulațiile sufletului părăsit de perechea sa de-acum destrupată. Antiteza dintre cele două suflete este evidentă: „Tu – floare vesel zburătoare, / Eu – nu ştiu ce mâhnit şi slut!". Durere cu atât mai mare cu cât sufletul iubit şi dispărut este tocmai unul zămislit de către sufletul-părinte, rămas însingurat (este vorba, în contextul biografic al poemului, de moartea fiicei poetului, Iulia Hasdeu). „Dezmoştenit de viața vieței", lipsit de sensul luminos ce-i călăuzea existența terestră, acesta se adresează sufletului descătuşat în nemărginire, implorându-l să se manifeste prin coborârea sa în lumea sensibilă: „De pe-nălțimi nemărginite / Pogoară-te la tatăl teu: / Să te mai văd; şi-apoi, voioasă, / Te-i duce iar la Dumnezeu!". Îl îndeamnă deci să-şi părăsească nemărginirea („Pe-o clipă numai lasă raiul / Şi vino-n sânul părintesc") sau, dacă acest lucru nu este cu putință, să-şi reveleze prezența printr-o rază, apariție luminoasă [1] care să unească dimensiunile supraetajate ale celor două lumi: „Sau, ca o stea cu mii de raze, / Întinde-o rază prin eter / Până la mine să străbată: / Un capăt jos şi altu-n cer!". Ambele forme ale invocării sunt expresii ale dorinței de a îndupleca sufletul urcat în lumea de dincolo să coboare aici jos, inițiativă remisă sufletului destrupat. Acesta nu este însă o entitate transcendentă care coboară în imanență pentru a-şi manifesta prezența.[2] Singura cale prin care sufletul părăsit va reuşi să restabi-

[1] „Căci lucrul pe care l-a simțit el de la bun început, pornind de la o palidă licărire, era iubirea față de această nemăsurată lumină" (Plotin, *Enn.*, VI, 7, 33).

[2] Ea preferă să rămână în înalt, iar aceasta va fi fiind starea „celui care a apucat să vadă mult" (*Phaidros*, 248 d). *Cf.* Plotin, *Enn.*, VI, 9, 7.

Scanned with OKEN Scanner

lească legătura cu cel plecat este, cum se va vedea, transcenderea de sine, încercarea de a se înălța el însuşi, depăşindu-şi condiția materială, rolul cel „real"; lucru posibil prin telegrafia iubirii.

4. Împărtăşirea prin vis este astfel înlocuită cu iubirea cea sfântă care restabileşte comunicarea energetică dintre suflete. Telegrafia iubirii funcționează, căci, la celălalt capăt al firului nevăzut, sufletul destrupat răspunde: „Nu pot veni, dar sunt". Sufletul eliberat nu se poate manifesta recoborând în lumea materiei, dar îşi afirmă prezența de la distanță. Ființa sa despovărată de corporalitate intră în contact cu sufletul rămas pe o treaptă inferioară a evoluției spirituale. Însă „a morții taină" nu poate fi dezvăluită celui încă neinițiat, căci acesta trebuie să treacă mai întâi prin încercarea suferinței pe care o implică materialitatea. Etapele înspre dezmărginirea deplină nu pot fi arse, fiecare în parte constituind pragurile necesare pe care sufletul trebuie să le atingă succesiv: „trebuie a ta cruce / Până-n sfârşit s-o duci: / Să suferi!". Sfârşit care nu e moartea cea trupească, golul mormântului („Într-însul vei găsi o haină, / Pe mine – nu"), ci ieşirea din ciclul reîncarnărilor, accesul la zonele superioare ale eternității, la „cele lumi senine" în care, la timpul cuvenit, revederea va fi în *sfârşit* posibilă. Dacă taina morții implică necesitatea suferinței, revelația ei nu o poate procura cugetația filosofică; filosofii „toarnă şi răstoarnă gândul, / Da inimile – ba!". Altfel spus, răspunsul pe care îl dă filosofia la problema morții şi a existenței de după moarte este de domeniul speculației abstracte, o investigare pe toate fețele a unei raționalități neştiutoare.[1] Singurul răs-

[1] Deşi Hasdeu pledează pentru crearea poeziei filosofice, în care să se răsfrângă „sublimele profunditățI ale metafizicei" (*Mişcarea literelor în Eşi*, în *Lumina*, nr. 12, 13-14, 16, 1863), anumiți exegeți ai operei sale îi refuză organul contemplației („nu are temperamentul contemplativ al unui poet", spune Ş. Cioculescu; „nu e poet fiindcă nu a cunoscut starea de contemplație a ideii", adaugă P. Constantinescu). Totuşi, acelaşi P. Constantinescu, într-o comparație cu Eminescu, subliniază spiritul vizionar de tip heraclitean al lui Hasdeu: „Romanticul Eminescu se refugia în trecut ca într-un românism absolut, dar static, romanticul Hasdeu se proiectează, profetic, în viitor; pentru Eminescu, românismul e un principiu metafizic, o idee platonică, pentru Hasdeu, românismul e o viziune heracliteană. Cel dintâi e un profet posomorât, ultimul un vizionar" (*B. P. Hasdeu*, în *Scrieri*, III, E.P.L., 1968, pp. 145-146). Explicația constă în finalitatea nu strict contemplativă, teoretică, a filosofiei lui Hasdeu, ci în cea *practică*, într-o concepție activă, al cărei fundament dinamic, departe de a deschide spre orizontul speculațiilor abstracte, hrăneşte

Scanned with OKEN Scanner

puns cu valoare de adevăr trece prin inimă, este deci o soluție sufletească şi nu una reflexivă: „Cărarea vieței viitoare / De vrei s-o nemereşti, / Vei şti răbda; ş-orcât te doare, / Să crezi şi să iubeşti!". Alături de suferință, calea înspre existența postumă a sufletului trece prin răbdare; oricât de dureros ar fi acest itinerar, el înseamnă în primul rând o încercare inițiatică. Doar *aşteptând* [1] sorocul eliberării finale, încercarea îşi desăvârşeşte rolul. Aşteptare creatoare şi, în aceeaşi măsură, sporitoare, deoarece este întemeiată pe credință şi iubire: „A crede ş-a iubi, atâta / Ne cere Dumnezeu".[2]

5. Discursul revelator al sufletului destrupat dezvăluie astfel taina morții, inițiindu-l de la distanță pe cel captiv în materie. Acesta înțelege că gândul torturant al morții inevitabile („cu groază cugetăm la moarte") nu poate fi, în realitatea revelației, decât visul blând al dorinței de moarte, înțeleasă ca eliberare şi renaştere împreună la o viață nouă, în îmbrățişarea aceluiaşi drum: „Ce dulce vis, ce voluptate, / Când ea muri, să mor şi eu!".

6. Sufletul e conştient că nimic nu îl mai leagă de lumea de aici; nici măcar corpul a cărui povară parcă nu o mai simte, unit cum e, prin telegrafia iubirii, de ceea ce sus îl cheamă spre sine: „colo-n cer sunt ale mele toate, / Şi pe pământ – orfan eu am rămas". Nu sufletul eliberat din lume este cel părăsit, cel orfan de părintele lăsat în urmă, ci sufletul părintesc lipsit de prezența sufletului-copil plecat de lângă sine. Situație în care invocarea morții se impune drept soluție pentru desprinderea cât mai grabnică de condiția terestră şi regăsirea celui plecat dintre vii pentru a fi mai viu decât cei încă în viață: „Ea m-a uitat, a morții dulce zână, / Ea după care nencetat suspină / Şi geme sufletu-mi, ca Prometeu; / Un suflet ce se zbuciumă şi țipă / Dar care-n veci nu s-a-ndoit o clipă / C-aşa vrea Dumnezeu!". Gândul îngrozit de moarte devine, o dată

---

soteriologic capacitatea creatoare a unei ființe *vii*, inclusiv în plan istoric, aşa cum singur mărturiseşte: „Am crezut totdauna că mântuirea neamului nostru constă nu în neguroasele sfere ale abstracțiunii, ci numai şi numai în stindardul cel viu al Românismului" (*Foia Societății Românismul*, I, 1870, p. 97).

[1] „Aşa cum ochiul aşteaptă răsăritul soarelui", spune Plotin în *Enn.*, V, 8, 6, în ed. cit., II, p. 569.

[2] „A iubi este a crede şi a spera", proclamă Hasdeu în *Noi şi voi* (în *Revista nouă*, V, 1892; *apud SF*, p. 129).

Scanned with OKEN Scanner

cu dobândirea inițierii, suspin ce încearcă să ademenească zâna morții, pentru a elibera sufletul de lanțurile cu care destinul l-a ținuit de stânca materiei. Moartea însă nu poate veni înainte de termen; viața nu poate pleca atunci când vrea ea; totul se desfăşoară potrivit legii devenirii şi a progresului spiritual. Lege impusă de voința divină a cărei aplicare în lumea sublunară este o necesitate a firii universale. În ciuda dorinței arzătoare de înălțare, sufletul nu poate nesocoti fatalitatea transcendentă care, după ce l-a cufundat în materie, îl ridică, treaptă cu treaptă abia, către dezmărginirea totală. Doar căderea face posibilă revelația zborului; ca atare, calea eliberării nu e hotărâtă de liberul arbitru; libertatea e mai adâncă decât simpla hotărâre de a muri; mai *adâncă* decât fuga din lume şi, în acelaşi timp, *deasupra* ei; căci moartea nu ne aparține, „moartea-i prin Destin!".

7. Trecem peste partea a şaptea a poemului care, fiind un pamflet la adresa „doftorilor", nu intră în obiectivul interpretării de față.

8. Menită prin lucrarea inflexibilă a destinului, moartea nu-şi face aparția dintr-o dată; se strecoară, picătură cu picătură, în trupul îmbolnăvit de vreme. Adevărata boală însă nu e timpul ce le macină pe toate, ci dorul nestăvilit după sufletul plecat: „Nimica nu mă doare, / Şi totuşi mor. / Ființa-mi nu de boală şi nu de vârstă moare, / Murind de dor". Boală ciudată ce face uneori aşteptarea chinuitoare, dorul umple golul în care, în momente de cumpănă, iubirea se exprimă paroxistic, chemarea ei reverberându-se în ecouri înşelătoare: „nopți şi zile-ntruna aud ciudate şoapte". Dorință pe cât de dureroasă, pe-atât de vie, căci cu cât dorul de plecare e mai viu, cu atât trupul e mai mort, lepădând una după alta cătuşele cu care a ținut sufletul în captivitate: „În orice dimineață, uitându-mă la mine, / Mă văd mai dus; / În fiecare seară, grozavă poftă-mi vine / Să plec în sus". Trupul pierde din ponderea sa materială în favoarea forței magnetice care face ca imponderabilitatea să câştige în „greutate": „Cu cât îmi scade carnea, tinzând mereu să moară / Încet-încet, / Pe-atâta cugetarea-mi s-avântă mai uşoară". Condiția intermediară a sufletului, pe jumătate dezmărginit, înlesneşte comunicarea cu lumile invizibile

Scanned with OKEN Scanner

(„Vorbesc cu nevăzutul"), orientând întreaga ființă înspre natura sa ideală, într-un irezistibil avânt ascensional („sus mi-e duhul"). Echilibrul se frânge; centrul ființei se mută în sus, materia se dematerializează, sfârșind în praf; sufletul respiră deja mireasma veșniciei: „În cer eu sorb prin suflet întreaga vecinicie, / Ș-aci-s – nimic: / Bucata-mi pământească încape-ntr-o cutie". Așteptarea dobândește astfel un termen, existența își regăsește sensul; lumea pământească nu mai e o vale a plângerii, ci una a somnului materiei. Desprinzându-se din recea sa îmbrățișare, sufletul își redobândește aripile, conștiința astrală: „Trec somnoros prin lume, și numai printre stele / Mai sunt deștept: / Mă duc! mă duc la tine, lumina vieței mele.../ Nu mai aștept!".

9. Somnul favorizează încă o dată accesul în lumea de dincolo; somn asociat, după cum s-a văzut, cu moartea trupului, letargia acestuia fiind o condiție a trezirii sufletului la adevărata viață. Renașterea sa în înalt nu este însă posibilă decât prin iubirea ce îl poartă cu sine înspre cel deja renăscut: „Ș-adorm cu fericire, / Ca numai sus cu tine / Să mă mai pot trezi!".

10. Sub loviturile repetate cu care „Ursita nempăcată" l-a măcinat, trupul nu mai e decât „un bolovan în agonie"; materie care, murind, *își dă sufletul*, în sensul propriu al expresiei, dezvăluind în adâncul său sâmburele infinit din miezul finitului, crisalida unui suflet pregătit de zbor: „Se sparge bietul bolovan, / Ș-atunci din el s-alege aur".

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

3. Partea infinitului în făptură

„Sufletul are afinitate cu natura divină și eternă"
Plotin

„Oricât de multe ar fi lumile și oricât de mare ar fi universul cel cuprinzător de aceste lumi, ele toate se află într-un infinit. Infinitul însă, în care e cuprins universul, nu este egal sau identic cu totalitatea părților acestui univers, adică lumile a + b + c + z, căci ele sunt toate mărginite, fiecare având hotare,

Scanned with OKEN Scanner

şi deci are hotare şi totalitatea lor".[1] Totalitatea universului nu este rezultatul sumativ al componentelor sale, căci fiecare din aceste componente, luată în parte, este mărginită, fiind o parte dintr-un tot pe care suma părților limitate nu îl poate nelimita. Totalitate care ar fi infinită doar în măsura în care şirul elementelor componente ale universului ar fi la rândul său infinit. Or, suma acestor elemente se întocmeşte pentru fiecare element în parte, fiecare reprezentând o lume mărginită în suma totală a hotarelor sale concrete. Astfel că şi totalitatea lor universală este mărginită, o sumă de margini nerealizând împreună nemărginirea. „Universul, prin urmare, se cuprinde în infinit, totuşi nu este infinit",[2] cuprins – cum este – de un infinit ce-l supradimensionează, cuprinzător, la rându-i, al lumilor finite.

Aceeaşi teorie mărgineşte şi condiția umană: „suntem în acel infinit, dar nu suntem el",[3] căci infinitul ne cuprinde ca părți limitate ce nu se pot ridica la nivelul întregului nelimitat. În totalitatea sa *parțială*, ființa umană nu se identifică cu infinitul; ea nu este nelimitată deoarece, ca orice element al universului, este o ființă creată. În sens pascalian, paradoxul şi, totodată, măreția acestei condiții constă în faptul că ființa creată poate fi la rândul ei creatoare: „Pentru om, a urzi, a face, este a țărmuri, a pune în nişte margini mai mari sau mai mici ceva pe care-l scoatem din noi înşine şi din afară totodată".[4] Aparent, în efortul său creator, omul ar imita creația infinitului; ca şi în cazul creativității acestuia din urmă, omul nu poate crea decât „lumi" mărginite. În realitate însă, există două diferențe majore între actele creatoare amintite. Pe de o parte, infinitul creează prin mărginirea propriei sale substanțe nemărginite, pe când omul este finitul creator de finit. Pe de altă parte, actul de creație specific infinitului nu se realizează decât din substanța însăşi a infinitului creator, fiind aproape o creație internă ce nu foloseşte decât „materiale" proprii, chiar dacă acestea se degradează calitativ (nu însă în ceea ce priveşte

---

[1] *Sic cogito*, pp. 51-52.
[2] *Ibid.* La fel, în doctrina hermetică, „Lumea este conținută şi cuprinsă de Veşnicie" (*CH*, p. 79).
[3] *Sic cogito*, pp. 51-52.
[4] *Ibid.*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

esența) în actul creației. Cât despre om, acesta creează din sine, apelând însă totodată şi la materialele ce-i sunt exterioare, împrumutând un tipar străin. Este însăşi dovada mărginirii pe care o manifestă creația celui creat mărginit. „Numai infinitul – conchide Hasdeu – , fiind singur, nu poate lua nimic din afară, ci urzeşte toate din sineşi, le urzeşte însă în acelaşi chip, adică țărmureşte, pune în nişte margini, margini prin care făptura nu se poate confunda cu el".[1]

Prin urmare, opera omului este fatalmente mărginită de însuşi actul prin care a fost concepută de către cel mărginit. Fiind o creație secundă, ea nu are ca atare vocația nemărginirii, neputându-se împlini în nemărginire decât trădându-şi creatorul mărginit. Creația, oricât de nelimitate i-ar fi avântul şi scopul, nu-şi poate depăşi creatorul; este deci condamnată la mărginire. Opera infinitului însă „este o mărginire urzită de cel nemărginit, o mărginire şi ea, dar o mărginire cu pecetea nemărginitului".[2] Este, cu alte cuvinte, o creație liberă ce poartă în sine germenele dezmărginirii care este amprenta lăsată de creatorul cel nemărginit. Ca o primă concluzie, se desprind două însuşiri ale ființei create (însuşiri ce reprezintă de fapt termenii polarității originare a condiției umane). Pe de o parte, omul este creat din infinit, infinit cu care el nu se identifică, fiind în mod fatal o creație mărginită, *cuprinsă* în infinit. Pe de altă parte însă, omul, creat de infinit, poartă în sine pecetea acestuia, având deci acces la nemărginire, deoarece *cuprinde* în sine infinitul.

Ce implică, în consecință, această concluzie preliminară? În primul rând, o definire a infinitului cu toate „atributele" nedeterminării ce rezultă de aici; aspect asupra căruia vom reveni în capitolul final. Reținem deocamdată o singură calificare: „neavând margini, nu poate fi identificat sau măcar confundat cu făptura cea mărginită; şi totuşi: neavând margini, urzind prin urmare numai din sine, este cuprins în orice făptuire a voinței sale".[3] Decurge de aici dubla funcție a infinitului, de *cuprinzător-cuprins* (cuprinzător al ființei mărginite şi, în acelaşi timp, cuprins în aceasta). Să trecem însă „de la urzi-

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, pp. 54-55.
[3] *Ibid.*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

tor la făptură". În al doilea rând, „dindată ce făptura a fost urzită din infinit, ceea ce nu e chip a n-o recunoaşte, atunci urmează că ea nu poate fi decât o părticică din acel infinit",[1] „o părticică din substanța dumnezeiască" ce se manifestă ca prezență autonomă în *altruism*, adică în jertfa de care omul, înnobilat de această scânteie divină, este capabil în marile momente ale vieții. „Această părticică, adevăratul eu, se dă pe față mai ales în altruism",[2] subliniază Hasdeu, în acea dăruire de sine prin care omul îşi depăşeşte propria mărginire, dezmărginindu-se spre altul. Altruism ce scoate la lumină adevăratul chip al ființei umane, cel lăuntric, făurit după chipul cel divin, în nemarginile căruia se oglindeşte. Căci aici, la acest nivel al înțelegerii destinului, altruismul omului nu se îndreaptă atât spre un altul la fel de mărginit, ci transcende înspre Altul prin care marginile se dau în lături pentru a permite celui cuprins de infinit să se unească cu cel de necuprins: „Prin altruism începe a se ivi adevăratul eu, substanța cea dumnezeiască, pecetea infinitului, care se dezmărgineşte şi tinde la nemărginire până şi în marginea unui corp".[3]

Înainte de a ajunge la a treia consecință care se desprinde din cele prezentate mai sus, să ne oprim o clipă asupra a ceea ce Hasdeu numeşte „părticică din substanța dumnezeiască". După cum s-a putut observa, această părticică este identificată cu *adevăratul eu*. Să ne aducem aminte că acest eu nu este altceva decât supraorganismul spiritual, al doilea eu, activ în vise, ce are acces la dezmărginire, eul supraconştient eliberat de balastul materiei, în ultimă instanță eul cel nemuritor, nume prin care desemnăm de fapt *sufletul*. Este eul ocult, indestructibil, daimon a cărui funcție, pentru Empedocle, este „cea de purtător al divinității potențiale a omului".[4] Pherekydes stabilea deja distincția dintre cele două suflete ale omului, unul divin, celălalt pământean,[5] teoria despre „pluralitatea sufletelor" nefiind însă îmbrățişată de Hasdeu, care nu dis-

---

[1] *Ibid.*, p. 104.
[2] *Ibid.*, p. 59.
[3] *Ibid.* În acest sens, spune Hasdeu, „desăvârşitul numai de care sunt capabil este infinit" (*Legea infinitului*, în *Cuvântul*, an II, nr. 1, 1906; *apud SF*, p. 133).
[4] *Cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 180.
[5] „Pherekydes era încredințat că avem un spirit celest şi un al doilea plămădit din semințele telurice" (Cicero, în *Filos. gr.*, I, 1, p. 80).

Scanned with OKEN Scanner

tinge în om două suflete, ci două ipostaze ale unui singur suflet: întrupat ca *persona* şi destrupat ca *anima*. Important este totuşi faptul că cele două ipostaze nu sunt absolut distincte, deoarece sufletul întrupat, chiar în situaţia mărginirii sale temporare, nu-şi pierde vocaţia nemărginirii, virtute care îl învesteşte cu pecetea originii sale divine. Concepţie mai apropiată, cu toate că nu identică, de teza sufletului dublu la Plotin, care desluşeşte în om un suflet obscur (un fel de *eidolon* intermediar între omul terestru şi ipostaza sa „inteligibilă") şi un suflet divin care părăseşte trupul, ducând cu el memoria vieţilor anterioare. Vom reveni asupra teoriei plotiniene în capitolul următor. Ceea ce ne interesează deocamdată este elementul incoruptibil pe care îl reprezintă sufletul divin.[1]

Tema imaginii divine a sufletului[2] a constituit un element esenţial încă în misteriile dionysiace. După cum atestă E. Rohde, se întrevede „o legătură strânsă între cultul trac al lui Dionysos şi cultul sufletelor".[3] Legătură ce scoate în evidenţă existenţa unui al doilea eu, separabil de trup, care poate participa la beatitudinea divină pentru că în cursul acestei experienţe sufletul dobândeşte revelaţia esenţei sale zeieşti. Datorită originii divine, sufletului nu i se refuză „capacitatea de a participa, în anumite momente, efectiv, nu iluzoriu, la viaţa divinităţii".[4] La fel ca şi în orfism, a cărui cheie de boltă o constituie credinţa în esenţa divină a sufletului, în cultul lui Dionysos apare convingerea că „în om trăieşte un zeu care nu devine liber decât după ce sfărâmă lanţurile trupului".[5] Ce este acest zeu care locuieşte sufletul oamenilor? Este „*daimon*-ul care lucrează în fiinţa lor", „natura cea sfântă" ce atestă faptul că „muritorii sunt de neam zeiesc",[6] sămânţa divină încolţită în

---

[1] Pentru amănunte, *cf.* F. Buffière, *op. cit.*, pp. 326, 329.

[2] Conceperea sufletului ca „imagine a Binelui suprem", ca imagine divină (*ad imaginem*) va atrage după sine, prin intermediul exemplarităţii esenţiale dobândite prin înrudire (*per essentiam*), asemănarea cu tot ce există, cu tot ce are *aceeaşi* esenţă, aşa cum precizează Berthold de Moosburg în comentariul la *Elem. Theol.* ale lui Proclus: „Sufletul este făcut după imaginea Înţelepciunii, în care rezidă exemplaritatea tuturor lucrurilor; el este deci o similitudine a tuturor lucrurilor" (*apud* A. de Libera, *op. cit.*, p. 341).

[3] *Op. cit.*, p. 231.

[4] *Ibid.*, p. 248.

[5] *Ibid.*, p. 278.

[6] *Versurile de aur*, în *Filos. gr.*, II, 2, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

„raţiuni (*logoi*) mai puternice decât noi".[1] Unii, precum Anaxagoras, numesc această prezenţă suprarațională spirit (*nous*),[2] ori, cu Heraclit, *pneuma*.[3] Indiferent însă de ce nume ar purta, ea reprezintă imaginea divină ce va supraviețui morții trupeşti, căci, aşa cum afirmă Pindar în fr. 131, „numai ea vine de la zei".[4] Fiind de origine supranaturală, sămânța divină aruncată în marginile lumii va fi în măsură să se dezmărginească şi să revină la existența sa spirituală originară.

Este vorba, în esență, de natura divină a sufletului, despre care a vorbit atât Platon,[5] cât şi Plotin,[6] principalul argument fiind *asemănarea* (sau înrudirea) sufletului cu divinitatea. Porphirius menționează în acest sens: „Din tot ceea ce se găseşte în noi, sufletul e acela care are o mai mare asemănare cu Dumnezeu".[7] În ce constă această asemănare sau afinitate, vom vedea în paginile care urmează. Să adăugăm deocamdată că, în consonanță cu teoriile expuse mai sus, în gnosticism omul depăşeşte locul malefic în care este captiv, „căci el conține în sinea sa o scânteie pneumatică provenind de la adevărata transcendență".[8] Scânteie spirituală care îl face asemănător pleromei şi care îl ajută pe om (cel puțin pe cei inițiați) să scape din capcanele demiurgului cel rău.[9] Idee reluată peste

---

[1] Philolaos, în *Filos. gr.*, II, 2, p. 94.

[2] *Cf.* Platon, *Phaidon*, 97 b.

[3] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 348. Despre sufletul dezmărginit în adânc, Heraclit precizează: „Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găseşti, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are" (fr. 45, în *Filos. gr.*, I, 2, p. 356).

[4] *Cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 20; E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 160.

[5] „Sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine" (*Phaidon*, 80 a-b). *Cf.* şi *Phaidros*, 245 c; *Republica*, 611 e; *Legile*, X, 899 d. De menționat că în privința înrudirii sufletului cu divinitatea („divinul" din om"), Aristotel continuă concepția platoniciană (*cf. Despre suflet*, 408 b. 29).

[6] Sufletul „este ceea ce sunt inteligibilele", iar în urma conversiei „devine identic cu inteligibilul" (*Enn.*, IV, 4, 2, în ed. cit., II, p. 309). Fapt care „clarifică înrudirea cu natura mai divină şi veşnică", el aparținând „acelei naturi despre care spunem că este proprie oricărei realități divine şi eterne" (*Enn.*, IV, 7, 10, în ed. cit., II, p. 443).

[7] *Tratat asupra sufletului*, II. Despre concepția privitoare la înrudirea omului cu divinul în neoplatonismul tardiv, *cf.* I. P. Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1994, p. 53.

[8] I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 313.

[9] Idem, *Gnozele...*, ed. cit., p. 115. Tot despre scânteia de lumină transcendentă, *cf.* pp. 116, 122, 152, 172, cât şi, de acelaşi autor, *Călătorii...*, ed. cit., p. 206. *Cf.* de asemenea implicațiile

Scanned with OKEN Scanner

veacuri de kabbalistul Moise de Leon care vorbeşte de „amprenta pecetei divine" în imaginea căreia este plămădit omul.[1] Scânteia spiritului este astfel imaginea divină a zeului ce sălăşluieşte în suflet. De aceea, conform doctrinei hermetice, acea parte a omului „care este alcătuită din suflet, conştiinţă, minte şi raţiune este divină şi, prin elementele superioare [pe care le are] pare să fie în stare să urce până la cer". Ba mai mult: până şi materia adăposteşte în sine urma luminoasă a divinului, căci „nu există nimic din tot ceea ce a fost şi din tot ceea ce este în care să nu fie Zeul".[2] După toate aceste mărturii ale prezenţei supranaturale a sufletului, putem afirma, împreună cu Euripide (fr. 1017), că divinitatea nu este altceva decât spiritul ce locuieşte în fiecare om; fiind de esenţă divină, sufletul este el însuşi zeu.

Şi cu aceasta ajungem la a treia consecinţă ce decurge din concluzia preliminară enunţată anterior. În al treilea rând deci, este vorba de *nemurirea* sufletului. Manifestându-şi în altruism adevăratul chip, omul descoperă părticica de substanţă dumnezeiască din sufletul său, scânteia divină care îi garantează transcenderea condiţiei trupeşti. Datorită acestei prezenţe supranaturale revelate în act, el se încredinţează „că eul nu poate să piară, că nici o moarte nu-l poate nimici, că el stăruieşte, se conservă; altruismul mănâncă moartea".[3] Sufletul e nemuritor graţie ascendenţei sale divine, dar îşi manifestă nemurirea în dăruirea de sine către cel pentru care moarte nu e. Altruismul apare astfel drept un antidot împotriva morţii care nu e decât o iluzie a lumii materiale. Adevărata viaţă nu este cea care se consumă în marginile trupului, ci supravieţuirea de dincolo de moarte: „eul omoară suferinţa, dar eul rămâne. Omul, deci, ştie că e nemuritor, o ştie chiar când crede că n-o ştie; el ştie că e nemuritor anume ca eu, ca personalitate care cugetă şi voieşte; el ştie că moartea nu este decât un văl străveziu după care se ascunde: NEMURIREA".[4] Impor-

---

pe care le are „părticica divină" (*semen virile*) în gnosticism şi maniheism, în M. Eliade, *op. cit.*, II, pp. 361, 381.

[1] *Zôhâr*, III, 104 a-b.

[2] *CH*, pp. 170, 96.

[3] *Sic cogito*, p. 59.

[4] *Ibid.*, pp. 59-60.

Scanned with OKEN Scanner

tantă, în acest act altruist doveditor de nemurire, este conştiinţa supravieţuirii, mai exact a renaşterii în pofida morţii, sau chiar datorită morţii, care apare astfel ca un prag necesar. Altruismul reprezintă, ca atare, un ultim argument care „adevereşte această nepieritoare autonomie a sufletului individual".[1] Autonomie ce nu trebuie înţeleasă drept neatârnare dictată de un liber arbitru trecător, ci drept participare a creaţiei, pieritoare în ceea ce ea are material, la eternitatea divinităţii creatoare.[2]

Credem că nu ar fi lipsit de interes, în acest punct al discuţiei, să reluăm punctual argumentele pe care Hasdeu le-a adus în favoarea nemuririi sufletului, argumente prezentate de noi în capitolele anterioare. Aşadar, pentru demonstrarea acestei teorii pledează:

- doctrina metempsihozei progresive grefată pe legea evoluţiei speciilor;
- continuitatea sufletului în cursul transmigraţiilor (el îşi păstrează individualitatea şi identitatea);
- memoria vieţilor anterioare („o memorie integrală a fiinţării integrale");
- concepţia despre moarte ca renaştere spirituală;
- pluri-conştiinţa naturii divine a sufletului şi, implicit, a supravieţuirii acesteia;
- teza fatalităţii inconştiente înţeleasă drept providenţă călăuzitoare sau selecţie providenţială (dialectica înaintării);
- imponderabilitatea iubirii sfinte;
- altruismul ca manifestare în act a prezenţei scânteii divine în suflet („părticică din substanţa dumnezeiască").

Este de ajuns o foarte scurtă trecere în revistă a teoriilor greceşti referitoare la imortalitatea sufletului pentru a pune în lumină cât de mult le datorează Hasdeu în formularea propriilor argumente. Pentru greci, principalul argument al nemuririi este divinitatea sufletului: „Dacă sufletul este *nemuritor*,

---

[1] *Ibid.*, pp. 101-102.

[2] Căci, aşa cum spune C. Noica în introducerea la *Phaidon* (în Platon, *Opere*, IV, ed. cit., pp. 26-27), aproape în cuvintele lui Hasdeu, dacă sufletul este veşnic, „totul se rabate asupra condiţiei umane, scoţând-o din limitaţie, dezmărginind-o". Decurge de aici faptul că „condiţia generală a nemuririi nu are sens fără limitaţia individuală", altfel spus că „generalul nu este cu adevărat fără o formă de realitate individuală".

Scanned with OKEN Scanner

atunci el este, prin trăsătura sa cea mai esențială, egal cu *divinitatea*; este el însuşi o ființă divină. Cine spune, la greci, *nemuritor* spune *divin*; acestea sunt noțiuni echivalente".[1] Începând cu misteriile dionysiace, în care se află – potrivit lui Rohde – primul germene al credinței în nemurirea sufletului,[2] gândirea greacă va dezvolta şi va nuanța continuu această temă deosebit de fertilă. Pentru orfici bunăoară, divinitatea şi, implicit, nemurirea sufletului se probează prin purificare (*katharsis*), cu ajutorul căreia sufletul participă la viața divinității, trăind revelația esenței sale divine.[3] În concepția pythagoreică, doar elementul mental (*to phronimon*), component al sufletului, este nemuritor (spre deosebire de celelalte sisteme filosofice greceşti în care sufletul rațional – *nous* – este singurul nemuritor). Explicația este aşa-numitul suflet-armonie, echilibru al contrariilor, ecou terestru al armoniei sferelor, suflet pe care Philolaos îl vede plăsmuit „prin acordul unei armonii nemuritoare (fiind totodată necorporală)".[4]

Despre preexistența şi imortalitatea sufletului vorbeşte şi Platon în *Phaidon*: „dacă sufletul există înainte de naştere şi dacă intrarea lui în viață, naşterea lui, nu poate avea, în chip necesar, altă origine decât moartea şi starea de moarte, nu tot în chip necesar trebuie el să existe şi după moarte, de vreme

---

[1] E. Rohde, *op. cit.*, p. 216. *Cf.* de asemenea, pp. 234-235.

[2] Cu toate că, precum în cazul metempsihozei, prioritatea în spațiul elen se pare că îi aparține lui Pherekydes, după mărturia lui Cicero: „că sufletele oamenilor sunt veşnice, a spus-o prima oară Pherekydes din Syros" (în *Filos. gr.*, I, 1, p. 80).

[3] *Cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 181; E. Rohde, *op. cit.*, p. 277.

[4] Despre elementul mental nemuritor, *cf. Filos. gr.*, I, 2, p. 29. Despre sufletul-armonie în concepție pythagoreică, *cf. Filos. gr.*, I, 2, pp. 55, 96, 123; *ibid.*, II, 2 (la Philolaos), pp. 97, 154, 191. De asemenea, în F. Buffière, *op. cit.*, pp. 379, 610. Potrivit lui A. J. Festugière (*L'âme et la musique d'après Aristide Quintilien*), Aristide Quintilian, probabil un gnostic, prezintă o doctrină foarte veche conform căreia sufletul, atât timp cât nu „se înclină spre corp" şi „sălăşluieşte în partea cea mai pură a Universului", este *armonie muzicală*, „o armonie care decurge din numere" (doctrină încă activă în cercurile neopythagoreice şi neoplatoniciene ale Imperiului), *apud* Denise Jourdan-Hemmerdinger, *La Musique comme Psychanodia dans les traditions pythagoriciennes*, în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Paris, 2006, pp. 303-304. În legătură cu reducerea acestei teorii la absurd, *cf.* Platon, *Phaidon*, 94 c. În Platon, *Opere*, IV (ed. cit.), Manuela Tecuşan precizează cauzele acestei respingeri: nu admite ipoteza preexistenței sufletului şi nici caracterul divin al acestuia (p. 268). *Cf.* totodată lauda sufletului nemuritor la Hippasos („chiar şi în cel mort trăieşte"), în *Filos. gr.*, I, 2, p. 137. În general, referitor la doctrina despre suflet în pythagoreism, *cf. Filos. gr.*, II, 2, pp. 17-19.

Scanned with OKEN Scanner

ce urmează să se nască din nou?".[1] În sprijinul demonstrării imortalității, se aduc argumentele afinității[2] şi reminiscenței,[3] argumentul contrariilor cuprinse în „Harmonia thebana" fiind, după cum s-a văzut, respins, sufletul fiind „o realitate de o natură prea divină pentru a se socoti de rangul unei armonii".[4] Sufletul este cel ce nu primeşte moartea în sine, el fiind cel care, ca şi în concepția lui Hasdeu, „mănâncă moartea", dovedindu-se astfel nemuritor, *athanaton*.[5] Teză în favoarea căreia pledează şi argumentul indestructibilității: „sufletul, mai mult decât orice altceva, este nemuritor şi indestructibil", căci „de vreme ce ne-muritorul este şi indestructibil, cum ar putea fi sufletul altfel decât şi el indestructibil, fiind nemuritor?".[6] Opunându-se morții, respingând-o ca nefirească devenirii ontologice, sufletul reprezintă, în ultimă instanță, un principiu vital, deoarece el actualizează forma vieții, informează trupul în sensul că îi insuflă sentimentul participării la formele eterne. Sufletul este aşadar ceea ce aduce viața în trup,[7] viață ce transcende însă existența corporală. La argumentele deja prezentate, s-ar adăuga înrudirea sufletului cu invizibilul şi cu identicul („acest ceva nevăzut", „neschimbat

---

[1] *Phaidon*, 77 d.

[2] *Ibid.*, 78 b – 80 c. Aşa cum va concepe asemănarea şi neoplatonismul renan: „din moment ce Binele primordial, în calitatea sa de cauză primă absolută a tuturor lucrurilor, a creat ființa sufletului prin intermediul Inteligenței, (...) este necesar ca sufletul însuşi să conțină – bineînțeles după specificul sufletului (*animealiter*) – ceva similar cu ceea ce este în Binele primordial în mod transcendent şi în Inteligență în mod intelectual (*intellectualiter*). Sufletul este deci similitudine a tuturor lucrurilor *animealiter*..." (Berthold de Moosburg, *apud* A. de Libera, *op. cit.*, p. 341).

[3] *Phaidon*, 76 e – 77 a.

[4] *Ibid.*, 94 e. Se pare însă că teoria pythagoreică referitoare la sufletul-armonie a fost preluată de doctrina hermetică, asociată fiind cu elemente platoniciene: „Sufletul este, deci, o esență eternă şi inteligentă, având drept gând propria sa rațiune. El se asociază cu conceptul de armonie. Separat de trupul fizic, el dăinuie în sine şi este independent în lumea Ideală" (*CH*, p. 230).

[5] *Phaidon*, 105 e. Aceeaşi teorie în hermetism, unde moartea „este în mod impropriu numită Moarte (*Thanatos*), prin înlăturarea primei litere, în loc de Nemurire (*Athanatos*)" (*CH*, p. 119).

[6] *Phaidon*, 107 a, 106 c. „Dacă ne-muritorul este şi el indestructibil, atunci este cu neputință ca, la venirea morții, sufletul să piară. Căci niciodată, potrivit celor spuse, sufletul nu ar primi moartea în el şi niciodată nu va fi un suflet mort" (*ibid.*, 106 b).

[7] *Ibid.*, 105 c („ – Răspunde-mi ce anume trebuie să existe în trup pentru a-l face viu. – Sufletul."). Proclus concepe de asemenea sufletul drept principiu al vieții (*In Plat. theol.*, V, 14).

Scanned with OKEN Scanner

şi identic cu sine"),[1] dar poate „cauza pentru care sufletul este nemuritor" este înainte de toate „participarea lui la Frumosul în sine" şi „prezenţa în el a Frumosului în sine",[2] argument menit să încoroneze afinitatea participativă a sufletului cu formele divine, cât şi prezenţa efectivă a acestora în sufletul individual; comuniune indestructibilă ce asigură acestuia din urmă nemurirea.[3]

Plotin a reluat, în linii mari, argumentaţia lui Platon, combătând la rândul lui concepţia pythagoreică despre sufletul-armonie, insistând asupra principiului vital, sufletul fiind *„principiul mişcării* care oferă mişcarea celorlalte lucruri, deşi el se mişcă de la sine, care dă corpului însufleţit viaţa pe care o are de la sine şi pe care nu o va pierde vreodată, având-o din sine. [...] Trebuie să existe o natură primordial vie, în mod necesar indestructibilă şi nemuritoare şi principiu al vieţii".[4] Acest principiu vital nu este altul decât „părticica din substanţa dumnezeiască" invocată de Hasdeu, şi pe care Platon o numeşte „partea divină din noi", sămânţa imortalităţii sădită de „zămislitorul" lumii în suflet încă de la naşterea acestuia: „Cât despre acea parte [...] care se cuvine să poarte acelaşi nume cu nemuritorii, cea numită divină, [...] eu am să v-o dau, eu semănând-o şi dându-i început".[5]

După cum se poate observa din această sumară trecere în revistă, Hasdeu a păstrat în esenţa lor o bună parte din argumentele pe care gândirea greacă le-a adus în sprijinul imortalităţii sufletului. Este vorba, ca şi în alte cazuri, de demonstra-

---

[1] *Phaidon*, 79 d, 80 d. „Sufletul seamănă mai mult cu cele nevăzute" (79 b); „asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veşnic neschimbat" (79 e). Despre identitatea de esenţă cu universalul, *cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 314.

[2] *Phaidon*, 100 c-d-e.

[3] Despre problema nemuririi sufletului, la Platon, *cf.* şi *Phaidros*, 245 c („Tot ce e suflet e nemuritor"), argumentul adus aici fiind că sufletul este „ceea ce se mişcă prin sine însuşi" (*autokineton*). *Cf.* de asemenea *Republica*, 611 e; *Timaios*, 90 a-b-c. Acelaşi argument cauzal îl va aduce şi Berthold: „orice lucru subzistă, din punctul de vedere al originii şi al formei sale, prin cauza universală primordială" (*apud* A. de Libera, *op. cit.*, p. 398). Argumentul automişcării este invocat şi în hermetism: „fiecare suflet este nemuritor şi veşnic în mişcare, mişcat de propria sa activitate" (*CH*, p. 230).

[4] *Enn.*, IV, 7, 9, în ed. cit., II, p. 441. Despre existenţa sufletului etern în concepţia lui Plotin, *cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pp. 84 – 88; Gr. Tăuşan, *op. cit.*, pp. 201 – 202.

[5] *Timaios*, 90 a; 41 c. Aceeaşi teorie a „fecundării" divine apare şi în hermetism: „ceea ce este nemuritor intră în ceea ce este muritor" (*CH*, p. 27).

Scanned with OKEN Scanner

ția platoniciană şi neoplatoniciană, în primul rând, dacă ne gândim la continuitatea sufletului în cursul transmigrațiilor, la individualitatea sa nealterată, laolaltă cu identitatea cu sine şi cu formele divine, la reminiscența ce străbate timpurile reîncarnărilor succesive, la moartea ca renaştere spirituală, la concepția potrivit căreia sufletul este o parte desprinsă din natura divină, şi chiar la imponderabilitatea ce îi caracterizează alcătuirea eternă („supraorganismul e mai uşor decât aerul").[1] Originalitatea gânditorului român nu se mărgineşte însă doar la topirea unor argumente vechi în propriul sistem spiritualist, ci – tocmai în conformitate cu structura de adâncime a acestuia – constă în faptul că el adaptează argumentațiile respective la marea lege a evoluției speciilor, adăugând, ca certe inovații, conceptul de pluri-conştiință a sufletului, doctrina fatalității inconştiente ca providență călăuzitoare (sau selecție providențială), rolul iubirii sacre şi al altruismului în manifestarea scânteii divine din suflet. Totul într-un sistem deosebit de coerent – în ciuda eclectismului său funciar – , prin care încearcă să-şi explice „evoluțiunea eului, adică a elementului psihic"[2] şi să completeze „golul cel psihologic" lăsat de teoria darwinistă, la care aderă total şi căreia îi conferă o coloratură spiritualistă.

Concepând ființa umană drept o „individualitate organico-psihică", Hasdeu nu se opreşte însă la argumentarea nemuririi sufletului, atribuindu-i acestuia din urmă calități materiale: „Dar a zice că sufletul e nemuritor față cu trupul pe care-l poartă pe pământ, nu este a zice că el este nematerial".[3] Imortalitatea sufletului nu exclude aşadar caracterul material al naturii sale, ceea ce nu înseamnă că sufletul ar fi un „corp",

---

[1] *Sic cogito*, p. 188. În legătură cu imponderabilitatea sufletului, înrudit cu eterul şi cu aerul, *cf.* E. Rohde, *op. cit.*, pp. 174, 351.

[2] *Sic cogito*, pp. 58, 90. Demn de menționat este faptul că în aprecierea problemei nemuririi ca fenomen psihic, concepția lui Hasdeu se apropie de cea pe care C. G. Jung a expus-o în *Fenomenele oculte*. După Jung, „psihologia nu poate şi nici nu vrea să constate vreun «adevăr» metafizic. Ea se preocupă exclusiv de *fenomenologia psihică*". Drept urmare, „ideea imponderabilității este un fenomen psihic", fiind cu totul „normal să gândim «imortalitatea» şi anormal să nu o facem sau să nu ştim dacă trebuie s-o facem" (C. G. Jung, *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, 1990, pp. 216-217). Este demersul care, în gândirea lui Hasdeu, umple tocmai golul psihologic din teoria darwinistă.

[3] *Sic cogito*, p. 84.

Scanned with OKEN Scanner

ci un organism material incorporal, autonom față de organismul material al corpului cu care este nevoit să coexiste.[1] În consecință, „cel dintâi pas de făcut de acum înainte este de a vădi că sufletul e un organism, un organism care își păstrează autonomia chiar când se află încă în legătură trecătoare cu celălalt, adică cu organismul secundar al trupului pământesc".[2] Ce înțelege Hasdeu prin organismul sufletesc? Este vorba de un „organism fluidic imponderabil", un organism primar în raport cu organismul secundar al corpului: „acest organism sufletesc primar, a cărui fluiditate se încovoaie cu ușurință în orice organism trupesc secundar".[3] Fluiditatea sufletului explică trecerea sa dintr-un corp într-altul, făcându-ne să înțelegem cum unul și același „eu" parcurge în mod ascendent șirul evolutiv al reîncarnărilor succesive, „ne face adică a înțelege cum, în mersul evolutiv din jos în sus, el a fost în stare a-și potrivi treptat fel de fel de organisme secundare".[4] Fluiditatea (sau elasticitatea) reprezintă așadar funcția de adaptare a unuia și aceluiași suflet la condițiile diferitelor organisme corporale cu care trebuie să se potrivească, vrând, nevrând, realizând împreună „o suprapunere armonică" (distinctă totuși de philolaica *harmonia asomatos* care privește doar structura intimă a sufletului necorporal). Nu este vorba de imaterialitatea divinului, teorie de necombătut încă de la Philolaos („Divinitatea este deasupra materiei"), dar nici de neacceptabila, pentru Hasdeu, opoziție materie corporală *vs.* suflet imaterial,[5] și aceasta tocmai datorită faptului că, în concepția hasdeiană, sufletul *este* materie. Dacă divinitatea este deasupra materiei, sufletul nu. Afirmație ce pare să contrazică teoria afinității (a înrudirii sau asemănării) sufletului cu divinul. Ce spune însă în realitate Hasdeu? Nici că sufletul este imaterial, nici că divinitatea este spirit corporal,[6] ci faptul că sufletul este un supra-organism „care este și el material, deși

---

[1] Să ne amintim că, pentru Philolaos, armonia nemuritoare a sufletului este totodată necorporală, *incorporalis convenentia* sau *harmonia asomatos* (*cf. Filos. gr.*, II, 2, p. 191, n. 278).
[2] *Sic cogito*, p. 69.
[3] *Ibid.*, p. 101.
[4] *Ibid.*, p. 90.
[5] *Cf. Filos. gr.*, II, 2, p. 184, n. 247.
[6] Cum se pare că susține Empedocle (ca și, mai târziu, stoicii): „divinitatea este / Doar spirit sacru și suprauman" (în *Filos. gr.*, I, 2, p. 523).

Scanned with OKEN Scanner

nesupus la spulberare",[1] dotat cu „pluri-conştiinţă" (în starea de dezmărginire). În pofida imortalităţii, sufletul este o materie necorporală radiantă, „corp incorporal" (*sôma natsôma*), un fel de „corporalitate necorporală", pe care E. Rohde o aminteşte în legătură cu credinţele greceşti legate de cultul morţilor.[2] Aici însă Hasdeu va face o distincţie esenţială între suflet şi spirit care, ca factor pneumatic, este atât materie necorporală cât şi vehicul spiritual (*cf. supra* I, 4). Asupra problemei spiritului vom reveni însă în capitolul următor.

*

[*Pe ţărmul mării*][3] este o meditaţie asupra prezenţei infinitului în lumea creată şi, totodată, a sentimentului pe care această prezenţă îl naşte în sufletul încă supus condiţiei materiale. Aflat pe ţărmul infinitului, sufletul este încercat de dorinţa de a-i pătrunde adâncul, de a se întrepătrunde pe sine cu nemărginirea, a cărei taină nu o poate înţelege. Căci „pe ţărm" înseamnă, în acest context, pe *margine*, sufletul fiind ca atare marginea însăşi, dincolo de care nemărginirea nu e decât umbră, noapte a neînţelesului. De aceea, doreşte „să se facă lumină mereu / în viaţă şi-n cugetul meu", năzuind de fapt la iluminarea pe care doar o înţelegere nemărginită i-ar putea-o oferi. „Al mării adânc" însă nu se dezvăluie, căci adâncimea nu e, la suprafaţa ei vizibilă, decât trecere neistovi-

---

[1] *Sic cogito*, p. 105.

[2] *Cf. op. cit.*, p. 173. Este momentul să precizăm că, şi în privinţa imortalităţii şi a concepţiei generale despre căderea şi eliberarea sufletului din materie, gândirea lui Hasdeu este foarte apropiată de miturile gnostice: „revenind la formula valentiniană, gnosticul, află că *fiinţa sa adevărată* (i. e. fiinţa sa spirituală) este de origine şi de natură divină, deşi, de fapt, este ostatecă într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un tărâm transcendental, dar că, apoi, a fost azvârlit în lumea aceasta, că înaintează rapid către salvare şi va sfârşi prin a fi eliberat din temniţa lui trupească; el descoperă, în fine, că în timp ce naşterea sa echivala cu o cădere în materie, « renaşterea » sa va fi de ordin pur spiritual. Reţinem ideile fundamentale: dualismul spirit / materie, divin (transcendent) / antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); şi certitudinea eliberării (« mântuirea »), dobândită graţie gnozei" (M. Eliade, *op. cit.*, II, pp. 360-361).

[3] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 260. Poezia, fără titlu, scrisă în limba rusă, se află în mapa V, ms. 5 din Arhiva B. P. Hasdeu de la Biblioteca Academiei. A fost publicată abia în 1936, în traducerea lui E. Dvoicenco, în volumul *Începuturile literare ale lui B. P. Hasdeu*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1936.

Scanned with OKEN Scanner

tă, repetiție fără sens, şir al posibilelor absorbite pe rând de ceea ce le face cu putință: „Vedeam cum departe trec valuri în larg / şi-n albe puhoaie se sparg, / şi alte puhoaie-nspumate cum vin / şi pier în adâncul marin". Vedere a celor ce nu-şi manifestă esența decât în spuma posibilului, în mărginirea fiecărui val în parte. Vedere mărginită la rândul ei, căci la întrebarea „cât poate fi cuprins / cu ochii imensul întins?" nu se poate răspunde decât cu ceea ce ne mărgineşte ca ființe a căror vedere este limitată; ochiul nu poate cuprinde nelimitatul celor de necuprins. La fel cum, la întrebarea „al apelor sumbru străfund / cu gândul cât pot să-l pătrund?", sufletul nu poate afla un răspuns care să-i mulțumească setea de infinit, întrucât pătrunderea gândului, precum cuprinderea vederii, se opreşte la propriul țărm, limită a gândului şi a vederii deopotrivă, cuprinse ambele de infinitul pe care nu-l pot cuprinde.

De unde se nasc însă aceste întrebări ce vor să pătrundă nepătrunsul, dacă nu din sentimentul că infinitul nu e doar cel de necuprins, ci şi cel cuprins în mărginirea sufletului, partea infinitului în făptură? Vederea urmăreşte mişcarea, se prinde în hora acestei deveniri în răspăr, merge pe urmele valului: „Privirile-mi însă spre valul fugar / voiau, ațintite-n zadar, / să afle cărarea pe care s-a dus / căci urmele valului nu-s". Urme ce se ating însă mereu, cărări împletite cu alte cărări care nu duc decât – se pare – spre inima mişcării în nemişcare. „Şi totuşi, puternic, de-un zid, undeva, / e mareangrădită şi ea". Şi totuşi, suma valurilor mişcătoare, mărginite în transformarea unuia într-altul, nu nemărgineşte marea care le cuprinde. Cuprinsă în infinit, marea nu e totuşi infinitul. Creată şi ea, precum sufletul ce-i stă la țărm, e mărginită de hotarul mişcării şi al timpului, de însăşi fuga valurilor, rotitoare în sine. Ceea ce o face însă nemuritoare, în ciuda limitării, este *eternitatea* mişcării, timpul ce trece în nemişcarea clipelor, mereu acelaşi, mereu egal cu sine: „Trec veacuri, noi veacuri mereu aşteptând / şi marea mereu spumegând // se-nalță cu valuri în veşnic frământ / dar ele aceleaşi îi sunt / pe care le-avuse şi-n primul tumult / din vremea Genezei, demult". Pe țărmul mării, aşteptarea e veşnicia însăşi, diversitatea exis-

Scanned with OKEN Scanner

tenței resorbindu-se în identitate de esență. Revelația sufletului este revelația infinitului; de necuprins cu vederea, de nepătruns cu gândul, nemărginind însă lăuntric ființa celui ce-l contemplă. Marea nu poate fi, ca atare, decât oglinda în valurile căreia sufletul se descoperă nemuritor.

4. Supraom şi inspirație

„Orice ființă care procesează dintr-un principiu se convertește prin esență către cel dintru care procesează"
Proclus

Spuneam la începutul lucrării (*supra*, I, 1) că, în conformitate cu proiectul spiritual hasdeian, de inspirație neoplatoniciană, substanța divină creează prin emanație, fără să se dividă în actul creației. Lumea creată păstrează natura divină, sufletul recunoscându-şi prin această înrudire ascendența, originea sacră din care a decăzut apoi prin pogorârea sa necesară în materie. Cădere care în „schema alexandrină" poartă numele de *apostrophé, kathodos* sau *proodos* (lat. *processio*); este vorba de o îndepărtare de esența ființei divine şi de o cosmizare a facultăților sufletului, care astfel dobândesc o formă corporală. Pentru Hasdeu, actul de creație reprezintă aşadar o urzire a universului prin mărginirea substanței infinite creatoare, punerea în margini însemnând de fapt întrupare. Conform legii evoluției însă, „această substanță, care nu încetează şi nu poate înceta de a fi din Dumnezeu, urmează a se urzi apoi ea însăşi, dar pe o cale inversă, adică tinzând mereu a se dezmărgini mai mult şi iarăşi mai mult; tinzând mereu să ajungă a fi numai ceva din Dumnezeu cum este, şi chiar Dumnezeu; tinzând mereu a subția marginile, a le face tot mai puțin şi mai puțin tari sau grele, mai puțin țepene şi popritoare; tinzând mereu".[1]

Dacă emanația divină reprezintă o creație din necesitate

[1] *Sic cogito*, pp. 62-63.

Scanned with OKEN Scanner

prin care substanța originară se obiectivează, mărginindu-se în lumea generațiilor, pogorând „aici jos", doar sufletului îi revine misiunea de a-şi redobândi originea, printr-un efort constant de dezmărginire (decosmizare), pe un drum ascendent care se împlineşte „acolo sus", „Dumnezeu urzind prin mărginire din infinit, iar făptura urzind prin dezmărginire spre infinit".[1] Este o cale inversă pogorârii, o reîntoarcere către Ființă, o reapropiere de unitatea părăsită care, tot conform „schemei alexandrine", se numeşte *epistrophé* sau *anodos* (lat. *conversio*).[2] „Această dezmărginire – spune Hasdeu – , acest dor de reîntoarcere la nemărginirea lui Dumnezeu, acest avânt către ideal, această fericire de a căuta fericirea"[3] cuprinde sufletul încă din răstimpul existenței sale terestre, şi am văzut în capitolele anterioare diferitele încercări la care sufletul este supus, sau se supune pe sine, pentru a subția marginile şi a se apropia de esența ființării sale celeste, desprinsă din trupul pământesc. „Universala tindere spre infinit" răspunde astfel, în concepția lui Hasdeu, imperativelor legii evoluției universale, adaptându-se la „principiul dezvoltării progresive a organismelor".[4]

Năzuința spre infinit, „dorul infinitului" („dorul cel primordial impulsiv de a se dezmărgini") reprezintă devenirea progresivă a sufletului, din momentul „plecării" sale şi al pogorârii în limitele pământeşti, până la „reîntoarcerea" sa în infinit. Dezmărginirea nu este deci un moment ce are loc doar în urma părăsirii corpului defunct,[5] ci începe, parțial, încă în condiția mărginirii,[6] fiind vorba de un proces îndelungat ce

---

[1] *Ibid.*, p. 67.

[2] *Cf.* I. P. Culianu, *Eros şi Magie...*, ed. cit., pp. 89, 308. Despre conversiune (*metanoia*) în gnosticism, *cf.* idem, *Gnozele...*, ed. cit., pp. 100-102.

[3] *Sic cogito*, p. 63.

[4] *Ibid.* Îi revine lui George Călinescu meritul de a fi observat că, potrivit lui Hasdeu, „sufletul trăieşte materialmente într-o conversiune eternă spre marele centru" (*Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 372).

[5] „Moartea trupului, departe de a fi un epilog, alcătuieşte numai un înalt grad de dezmărginire, un soi de scăpare dintr-o temniță" (*Sic cogito*, p. 101).

[6] „Aşchiată din substanța cea dumnezeiască, despărțită din acea substanță, ştirbită prin mărginire, făptura se tot munceşte a se dezmărgini, ca doară-doară să ajungă iarăşi la dumnezeire: să se reîndumnezeiască. Este o muncă necurmată, începându-se chiar din momentul în care făptura e urzită prin punerea marginilor la ceea ce-i nemărginit chiar din acea clipă în care o părticică din Dumnezeu se pomeneşte că nu mai e decât o părti-

Scanned with OKEN Scanner

poartă numele de evoluție: „În mărginirea sa pururea prezentă, orice făptură, plecată în trecut din Dumnezeu, își lucrează reîntoarcerea sa viitoare la Dumnezeu, dezmărginindu-se prin progres, progres și iarăși progres: evoluțiunea".[1] În cursul evoluției, momente ale acestei dezmărginiri progresive „în parte" au fost: percepția inconștientă în fenomene de tipul nebuniei sacre, al somnului și visului, când sufletul reușește să scape de sub supravegherea corpului-paznic; memoria stărilor de conștiință anterioare (*supra*, I, 3); metempsihoza treptat progresivă, înțeleasă ca dezmărginire continuă, ce presupune parcurgerea unor trepte evolutive intermediare (*supra*, I, 5); efortul prin care, datorită liberului arbitru, eul are acces la datele inconștientului, în sensul de „fatalitate" providențială călăuzitoare, recreându-se astfel pe sine în deplină responsabilitate (*supra*, II, 1); renașterea sufletului prin altruism, în cadrul raportului instaurat de telegrafia iubirii sacre (*supra*, II, 2); conștiința că poartă în sine pecetea infinitului și, implicit, argumentele aduse în favoarea nemuririi (*supra*, II, 3).

Decurge de aici faptul că cele două mari momente care marchează existența sufletului – procesiunea și conversiunea – formează un proces unitar, fiind intim legate între ele în natura sufletească, dezmărginirea împletindu-se cu mărginirea. În plus, ascensiunea (a doua creație: dezmărginirea totală) este o urmare firească a coborârii (a primei creații: mărginirea, al cărei termen nu poate fi decât moartea trupului și renașterea sufletului). Procesiunea este astfel o *plecare*, conversiunea o *întoarecere*: „făptura ea însăși, o dată urzită, se urzește apoi pe sineși. Această a doua urzire este o neapărată urmare a celei dintâi: cea dintâi fiind o mărginire din infinit, cea de-a doua trebuie să fie dezmărginire spre infinit, adică una alcătuind un fel de plecare, cealaltă înfățișează un fel de întoarcere".[2] În același sens concepe și Platon „călătoria aceasta" (*apodemia*), în cele două componente ale sale: călătoria-

---

cică în loc de a fi tot" (*ibid.*, p. 70). Dezmărginirea încă din timpul vieții este preconizată și de doctrina hermetică, pentru care „trebuie să-ți lași Trupul înainte de a-ți da sfârșitul și să dobândești izbânda în această viață" (*CH*, p. 24).

[1] *Sic cogito*, p. 99. „Această dezmărginire fiind o mișcare de reîntoarcere la infinit, adică la împlinirea dorului celui primordial impulsiv al făpturii" (*ibid.*, p. 100).

[2] *Ibid.*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

separație, îndepărtarea (*aphestanai*) şi călătoria-ascensiune, apropierea (*tetraphtai*).[1] Momentul care le desparte, fără să le opună însă în sens categoric,[2] este moartea, care nu e înțeleasă ca plecare a omului din serviciul divin, ci din închisoarea trupului, „plecarea"-ascensiune fiind totodată o apropiere față de zei, o călătorie opusă „plecării"-pogorâre.[3] Atât pentru Hasdeu, cât şi pentru Platon, sufletul desprins de trup se converteşte înspre ceea ce este divin şi nemuritor, asemănarea[4] pledând în favoarea acestei ascensiuni, ea fiind de fapt, la capăt de drum, împărtăşire din fericirea absolută, „recunoaşterea împărtăşirilor de sus";[5] „el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin şi nemuritor şi înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuințe şi de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieții omeneşti, îl aşteaptă, la capătul drumului său, fericirea".[6]

Conversiunea este înțeleasă de Hasdeu drept o continuă dezmărginire şi „re-constituire", împlinind, împreună cu procesiunea, echivalentă mărginirii şi „multiplicării",[7] cercul evolutiv al eului, devenirea regresiv-progresivă a sufletului. Cele două urmări ale infinitului sunt astfel mărginirea şi dezmărginirea, cosmizarea şi decosmizarea: „Dindată apoi ce recunoaştem că această făptură se dezvoltă din mai jos în mai sus, [...], atunci urmează că evoluțiunea ei nu poate fi decât o neîncetată dezmărginire, adică din ce în ce mai puțină mărginire, căci altfel n-ar fi evoluțiune, n-ar fi urcare, ci ar fi regres, ar fi pogorâre".[8] Evoluția este astfel tocmai *circularitatea* universală de care vorbea Thierry de Freiberg, neoplatonicianul renan: „În acelaşi fel în care emană intelectiv din Principiul său,

---

[1] *Cf.* Platon, *Phaidon*, 61 e, 64 e.

[2] „În orice emanație, ceea ce procesează trebuie să fie în mod necesar distins (*discerni*) de principiul său, dar totuşi nu în măsura de a fi total separat (*seiungatur*) de acesta" (Berthold de Moosburg).

[3] *Cf.* notele Manuelei Tecuşan la Platon, *Opere*, IV, ed. cit., p. 170 (n. 93), p. 176 (n. 130).

[4] „Dacă conversiunea este un fel de comuniune şi de conjuncție, (...) orice conversiune se realizează prin asemănare" (Proclus, *Elem. theol.*, prop. 32, ed. cit., p. 55), sufletul urcând „de la pământ spre cerurile cu care se aseamănă" (Platon, *Timaios*, 90 a).

[5] *Sic cogito*, p. 66.

[6] Platon, *Phaidon*, 81 a.

[7] După Proclus, în procesia ce „multiplică", ordinea este coborâtoare, în conversia ce „constituie", ea este ascendentă.

[8] *Sic cogito*, pp. 104-105.

Scanned with OKEN Scanner

intelectul este convertit la acest Principiu prin operația sa intelectivă care este propria sa esență".[1] După cum am arătat mai sus, pentru orice metafizică a „plecării" și a „întoarcerii", procesiunea și conversiunea constituie un singur proces evolutiv.[2] Mai mult chiar, în viziune proclusiană, cele două momente nu își succed unul altuia, actul prin care sufletul emană din principiul suprem fiind același cu cel prin care se convertește întru acesta. Conversiunea se întemeiază pe o afinitate sau „confinitate comunicativă" între nivelurile superioare și cele inferioare ale lumii: „În toate procesiile divine, există o asimilare a scopurilor finale de către principii, dar aceasta, prin conversia spre principii, susține un proces circular fără început nici sfârșit".[3] Asimilare ce asigură legătura dintre ordinele ierarhizate și, ca atare, continuitatea lumii.[4] Legătură a continuității – precizează Proclus – care se realizează prin *asemănare*: „Gradele cele mai ridicate ale fiecărui ordin divin se aseamănă cu ultimele grade ale ordinii superioare. Întrucât trebuie să existe continuitate în procesiunea divină iar fiecare ordin trebuie să fie legat de ansamblu prin medieri potrivite, vârfurile celor derivate ating în mod necesar ultimele limite ale celor dintâi. Or, această joncțiune se face prin asemănare".[5] În concepția neoplatoniciană așadar, reluată de către mistica renană, conversiunea se realizează prin: comuniune, conjuncție, afinitate (confinitate), asimilare și asemănare, proces care, adăugat procesiunii cu care se împletește, închide

---

[1] „Este, într-adevăr – comentează A. de Libera – o regulă universală conform căreia tot ceea ce coboară dintr-un principiu să se întoarcă la el și să tindă spre comuniune, descriind astfel un fel de cerc, tânjind spre acela din care derivă" (*op. cit.*, p. 194). Nicolaus Cusanus vorbește și el de „cercul întoarcerii către eliberarea din lanțurile compunerii temporale", cu referire însă la trupul desprins din umbra corpului mundan, în vederea împreunării (*unio*) sale cu sufletul (*cf. De docta ignorantia*, III, 7).

[2] *Cf.* „coborâșul și suișul neîntrerupt al devenirii" la Heraclit (în E. Rohde, *op. cit.*, p. 290).

[3] Proclus, *Elem. theol.*, prop. 146, ed. cit., p. 133.

[4] Legătură ce asigură continuitatea tocmai prin dublul proces al procesiunii-conversiunii, așa cum susține Marsilio Ficino: „Și în timp ce urcă nu părăsește cele de jos, iar în timp ce coboară nu renunță la cele de sus; căci dacă ar părăsi una din părți, ar îndepărta-o și pe cealaltă și n-ar mai fi adevărata legătură a lumii" (*apud* I. P. Culianu, *Eros și Magie...*, ed. cit., p. 334).

[5] Proclus, *Elem. theol.*, prop. 147, ed. cit., p. 133 „Un univers al medierii prin asimilare", comentează A. de Libera, asimilare care este „o concepere de sine a Absolutului, o efuziune și o conversiune contrase într-o singură mișcare inversă de du-te vino" (*op. cit.*, p. 174).

Scanned with OKEN Scanner

cercul devenirii sufletului. „Tot ceea ce devine unu – afirmă Proclus – devine participând la Unu",[1] devenirea fiind astfel gândită ca participare uni-ficatoare.

„Prin legea evoluțiunii universale, orișicare « eu » trebuie să se dezvolte de jos în sus prin mai multe trepte ale propășirii",[2] precizează Hasdeu, insistând asupra faptului că ascensiunea conversivă nu este un proces lin, un acces direct la principiul divin, ci presupune o suită de trepte intermediare care trebuie străbătute.[3] Este vorba de treptele speciilor în care sufletul se întrupează progresiv, conform teoriei metempsihozei, în varianta Hasdeu (*cf. supra*, I, 5). Aceasta în cazul în care „fiecare « eu » reprezintă o mulțime de specii, prin care el trecuse deja, afară de acelea prin care urmează a mai trece încă".[4] Fiecare nouă naștere semnifică astfel intrarea într-o specie oarecare; fiecare moarte, o renaștere, urmată de o nouă întrupare într-o specie superioară, ceea ce echivalează cu urcarea încă unei trepte în procesul evolutiv al dezmărginirii spre infinit. În cazul însă în care evoluția nu presupune trecerea dintr-o

---

[1] Proclus, *Elem. theol.*, prop. 3, ed. cit., p. 25.

[2] *Sic cogito*, p. 109.

[3] Menționăm că necesitatea parcurgerii unor etape ale eliberării de materie este preconizată încă din pythagoreism. Astfel, în *Carmen aureum* (*Versurile de aur*), lecuirea sufletului și izbăvirea de rele sunt amintite în versul despre „*Regula mântuirii sufletului*" („Lecuind sufletul și de relele acestea izbăvindu-l", în *Filos. gr.*, II, 2, p. 61), călătoria sufletului presupunând străbaterea anumitor vămi alegorice ale „Cerului", tărâm al izbăvirii. Motivul eliberării (*lysis*) se conjugă cu cel al morții purificatoare (*cf. ibid.*, p. 69). Despre dezlegarea (*apó-lysis*) sufletului de trup vorbește și Philolaos (*cf. ibid.*, p. 93). În legătură cu gradația ascendentă în orfism, *cf.* E. Rohde, *op. cit.*, pp. 268, 276, unde se insistă asupra purificării mântuitoare; puritatea devine astfel calea principală de izbăvire (despre *catharsis*, *cf.* și E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 180-181). Tot despre stadiile ascensiunii sufletului, văzute ca „nenumărate răspântii și răscruci", *cf.* mitul final din *Phaidon* (108 a – 115 a). În gnosticism, eliberarea din lumea în care am fost aruncați este asigurată de revelarea unei cunoașteri răscumpărătoare (*cf.* M. Eliade, *op. cit.*, II, p. 360), pe când în maniheism de înțelegerea salvatoare, eliberarea comportând trei stadii, „trezirea, revelarea științei salvatoare și *anamnesis*-ul" (*cf. ibid.*, pp. 378-379). În ceea ce privește speculațiile soteriologice în hermetism, eliberarea reprezintă o fugă dintr-o lume în care sufletul e un străin (*cf.* A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 37). „Or, fugă (*pheúgein*) înseamnă a deveni, după putință, cât mai asemănător divinității, după cum asemănare înseamnă a deveni drept și sfânt cu înțelepciune" (Platon, *Theaitetos*, 176 b). Sufletul este supus astfel unor încercări inițiatice care încep încă din timpul existenței sale întrupate; „sufletele, prin urmare, nu se reîntorc în devălmășie, nici la întâmplare, în unul și același loc, ci fiecare este trimis la propria lui condiție. Iar aceasta este determinată de experiențele prin care trece sufletul, cât timp se află în temnița trupului, copleșit de o povară potrivnică naturii sale" (*CH*, p. 154).

[4] *Sic cogito*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

specie în alta, ci devenirea în cadrul aceleiaşi specii, avem de-a face, după Hasdeu, cu o evoluție *„intra-specifică"*: „propăşirea individului în sânul unei singure specii". Este vorba de treptele intermediare pe care le urcă un suflet inferior pentru a atinge, în limitele din ce în ce mai nelimitate ale unei singure specii, un nivel superior de împlinire şi de dezmărginire. Astfel încât „un suflet omenesc inferior nu poate deveni suflet omenesc superior fără a trece prin câteva trepte mijlocii".[1] Dacă în întrupările inferioare pe scara evolutivă sufletul este *sub-om* (nivel pe care Hasdeu îl numeşte *„zootehnie"*), dominat încă de instincte animalice, adică de „neajunsuri morale sau intelectuale", liberul său arbitru este stăpânit de *„obsesiune"*; dacă în intervalele de destrupare, sufletul este *ex-om*, „din ce în ce mai desgurzit, dar totuşi ne-gata";[2] la nivelul superior (numit, cu un termen generic, *„antropotehnie"* sau „creşterea oamenilor"), sufletul este „o specie ajunsă prin evoluțiune la o adevărată înaltă superioritate", el putând să aspire „la specia superioară de *supra-om*".[3] Ceea ce este important în evoluția sufletului preconizată de Hasdeu e în primul rând faptul că „această ajungere nu se câştigă de-a dreptul, printr-o singură treaptă, ci prin mai multe trepte mijlocii din mai jos în mai sus chiar în sânul omenirii", iar în al doilea rând faptul că principiul ascendent care susține progresul este „lucrarea conştientă din partea unei specii mai mult sau mai puțin superioare asupra unei specii inferioare".[4] Cu alte cuvinte, fie în evoluția *„intra-specifică"*, fie în cea *„extra-specifică"*, sufletul trebuie să parcurgă un anumit număr de etape ale devenirii dezmărginitoare, principiul dezmărginirii fiind un factor conştient, responsabilitatea liberului arbitru inspirator[5]; „față cu

---

[1] *Ibid.*, p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 111.
[3] *Ibid.*, pp. 66, 111. Acest om situat în fruntea ierarhiei create este similar „Omului Nou", „Fiu al Dreptății" care ia locul vechiului om căzut, conform gnozei maniheiste (*cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 222), sau „Omului esențial", desăvârşit, „zeificat", înnoit prin revelația tainei „naşterii din nou", în hermeticul *Poimandres*.
[4] *Sic cogito*, p. 66.
[5] „Viața conştientă fără de sfârşit" (E. Rohde, *op. cit.*, p. 77). Despre *psyché* ca organ al conştiinței, *cf.* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 164. În privința liberei voințe a sufletului de a-şi modela ființa, Pico della Mirandola reia o temă hermetică din *Asclepios*: „Din propria-ți voință, în seama căreia te-am lăsat, îți vei determina natura" (*apud* I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 335).

Scanned with OKEN Scanner

specia cea superioară, spune Hasdeu, omul este crescut prin *inspirațiune*".[1] Avem, în această situație, supraomul ajuns pe ultima treaptă a dezmărginirii, sufletul desprins definitiv de obsesiile fostei sale condiții materiale.[2]

În acest urcuş neobosit, sufletul dobândeşte o individualitate maximă, împlinită în personalitatea supraconştientă ce-i veghează şi-i îndrumă devenirea. Multiplicitatea, ca rezultat al întrupărilor succesive, nu poate exista ca atare decât dacă, în esența ei, se restrânge într-o individualitate conversivă, legea conversiunii având rolul „de a explica modul cum se individualizează multiplele lucruri din lume".[3] La Plotin, precum la Hasdeu, orice specie este orientată înspre cea care îi este superioară, „orice existență se întoarce îndărăt, priveşte sau aspiră la principiul imediat superior",[4] operând, prin individuație, cum afirmă Plotin, „o conversiune către ea însăşi", către ceea ce în ea tinde spre infinit. Este o adevărată relație de prezență, un avânt suprafiresc întipărit în matricea fiecărui suflet, taina infinitului dezvăluindu-se în lumea divină a Ideii. Când Hasdeu spune – aproape în termenii fenomenologiei carteziene a ineității – că „suprafirescul stă în fundul tuturor inimilor, şi că Ideea lui Dumnezeu este o formă a ideii infinitului",[5] el se referă de fapt la inspirația individuantă ce conduce înspre dezmărginirea supraomului, tematizând, în orizont platonician, teoria conversiunii sufletului către ceea ce, în sine însuşi, este superior oricărui suflet.[6]

---

[1] *Sic cogito*, p. 65.

[2] În acest sens vorbeşte Hasdeu de faptul că, prin vocația sa providențială, un popor „este ceva mai presus de materie", un „element viguros", „o aristocrație a materiei"; doar în acest stadiu, de maturitate originară reatinsă conform ierarhiei destinale, se poate într-adevăr spune că „spiritul a biruit materia" (*ICR*, I, pp. 282, 292). *Cf.* şi *Materia, spiritul şi divinitatea. Pozitivism istoric*, în *Columna lui Traian*, nr. 8, din 1 iunie 1873; în *SF*, p. 114.

[3] Gr. Tăuşan, *op. cit.*, p. 115. Pentru Proclus, „în orice ordine, multiplicitatea se raportează la o unitate" (*Elem. theol.*, prop. 21, ed. cit., p. 43), la o monadă unică din care procesează multiplicitatea universului.

[4] Gr. Tăuşan, *op. cit.*, p. 116.

[5] *Sic cogito*, p. 104.

[6] „Orice porțiune a infinitului este un fragment" – spune el într-o şedință a Academiei –, „fiecare fragment, însă, are o misiune pe care o îndeplineşte în sfera totalității" (*apud* G. Munteanu, *B. P. Hasdeu*, Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1963, pp. 52-53). *Tot* ce poate vesti această „misiune", spune M. Eliade, se subscrie metodei romantice a „ « restaurării » întregului dintr-un fragment"; „căci toate lucrurile din lumea aceasta au un sens, au

Scanned with OKEN Scanner

Concluzia care se desprinde din această teorie a conversiunii este cea conform căreia principiul divin transcendent – deşi e sădit în adâncul făpturii finite – nu coboară în imanență, sufletul trebuind să atingă prin propriile sale eforturi, din treaptă în treaptă, nivelul supraraționalității sale supraumane pentru a se putea împărtăşi, într-o absolută dezmărginire, din esența suprafirească a infinitului: „Divinul nu coboară – spune E. Rohde în legătură cu filosofia neoplatoniciană, afirmație valabilă însă şi pentru speculația hasdeiană – ; omul trebuie să aspire spre îndepărtata înălțime divină, pentru ca, depăşind multiplicitatea, să se contopească cu esența unică. Această unire poate fi realizată în gândirea pură a spiritului omului şi, dincolo de ea, prin acordul tainic al individului cu esența primordială, suprarațională, acord ce se înfăptuieşte în starea de extaz, care este mai presus de rațiune. Ea poate fi realizată după parcurgerea întregului ciclu al reîncarnărilor, la capătul căruia sufletul pur, elementul divin din om intră în divinitatea Totului".[1]

Un ultim aspect ce trebuie discutat se referă la distincția dintre suflet şi spirit. Ce înțelege Hasdeu prin *spirit*? Să ne reamintim teoria hasdeiană a inconştientului, pe care am discutat-o în prima parte a lucrării (*cf. supra*, I, 3). Spuneam atunci că Hasdeu distinge trei stări inconştiente, în funcție de dialectica raporturilor mărginire / dezmărginire şi veghe / somn: 1. inconştientul mărginit în trup (uni-conştiința veghe-rii); 2. inconştientul mărginit în trup, dar care începe a se dezmărgini în somn şi în vise; 3. inconştientul dezmărginit din trupul mort, stadiu în care el devine spirit. Am discutat atunci doar primele două cazuri, menționând totuşi că în a treia situație, în care prin moartea trupului sufletul accede la dezmărginire, supraorganismul sufletesc, adică spiritul, depăşeşte starea de inconştiență pentru a dobândi o raționalitate deplină, devenind pluri-conştient. Aminteam de asemenea

---

un scop, se țin legate între ele printr-o plasă nevăzută de analogii şi corespondențe, alcătuiesc un întreg" (*Despre Eminescu şi Hasdeu*, Ed. Junimea, Iaşi, 1987, pp. 71, 73).

[1] *Op. cit.*, p. 426. Tradiția platoniciană concepe călătoria-ascensiune drept un zbor al sufletului, temă al cărei model, implicând motivul înaripării, se află în *Phaidros* (246 a, 248 c, 249 a-c, d). *Cf.*, de asemenea, F. Buffière, *op. cit.*, pp. 322, 392-393; E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 166, 189; M. Eliade, *Histoire des croyances...*, ed. cit., II, p. 197; E. Rohde, *op. cit.*, p. 369.

Scanned with OKEN Scanner

(*cf. supra*, I, 2) că, potrivit doctrinei hasdeiene, sufletul este organism şi nu supraorganism. Dacă vorbim totuşi de supraorganismul sufletesc, ne referim la învelişul *spiritual* al sufletului; este vorba de o formă materială, un „corp" pneumatic purificat de elementul pământesc, care pentru Hasdeu reprezintă un mijloc de recunoaştere a sufletelor, un fel de „act" de identitate prin care sufletul destrupat se afirmă pe sine în împărtăşire cu alte suflete, putându-se însă manifesta („materializa") şi faţă de cele încă întrupate: „sufletul are o formă, adică un înveliş material, un fel de corp străveziu sau aburos, deosebit de corpul cel pământesc. Mulţumită acestei forme, sufletele se pot recunoaşte şi nu se amestecă laolaltă. Mulţumită acestei forme, sufletele cele destrupate nu încetează de a fi în legătură cu cele întrupate".[1] Întâlnirea sufletului cu spiritul echivalează însă şi cu un al doilea moment de trezire a celui dintâi, care îşi aminteşte de adevărata lui menire în lume.[2] „Numai prin acest supraorganism, care este şi el material, deşi nesupus la spulberare, sufletul poate, după moartea trupului, a fi în împărtăşire cu sufletele cele rămase încă întrupate"[3] şi, am adăuga, cu infinitul din care a procesat în trup.

Nu mai reluăm aici toată discuţia din capitolele menţionate, cu referire în special la corpul subtil al sufletului, identificat cu *pneuma*, şi la rolul de vehicul (*ochêma*) ori de corp spiritual pe care îl îndeplineşte supraorganismul sufletesc sau pneumatic, adică spiritul. Să mai spunem doar că în clipa morţii, sufletul şi spiritul părăsesc împreună trupul, dar în timp ce sufletul (*psychê*) este doar o umbră, o imagine (*eidolon*) fără consistenţă, care păstrează ceva din forma materială a trupului, spiritul (*nous*) se desprinde şi de sufletul rămas în urmă, în preajma lumii sensibile, pentru a se înălţa în sferele lumii inteligibile. Uneori, aşa cum crede Plotin, *psychê* este sufletul inferior, iar *pneuma* (sau *nous*), sufletul divin incoruptibil. În acest caz, bineînţeles că învelişul spiritual al sufletului (supra-organismul pneumatic) este vehiculul care decolează

---

[1] *Sic cogito*, p. 50.
[2] Conform *catharsis*-ului radical: „îndată ce sufletul cunoaşte spiritul, el îşi aminteşte că a fost în cer şi că a păcătuit şi de atunci înainte începe să făptuiască binele, [abandonând] păcatul pe care l-a comis" (*cf.* I. P. Culianu, *Gnozele...*, ed. cit., p. 279).
[3] *Sic cogito*, p. 105.

Scanned with OKEN Scanner

cu suflet cu tot şi care apoi e abandonat în timpul călătoriei interplanetare, ceea ce permite sufletului divin să se întoarcă la locul său de origine. Oricum, teoriile despre suflet şi spirit nu sunt unitare, ele variind de la un sistem filosofic la altul; mai mult, la Hasdeu, nu apare o distincție clară între aceste elemente ale ființei, nefiind ca atare nimic de adăugat față de cele spuse mai sus şi în capitolele anterioare menționate. Un lucru este însă cert: pentru Hasdeu, tot ce există este de natură materială. Fie că îi dă numele de „materie solidă" ori „materie radiantă", el nu cunoaşte „ceva fără materie" (ceea ce nu implică în mod necesar corporalitatea, ci doar o anumită formă de supraorganism material, energetic). Cu alte cuvinte: nici o materie fără spirit şi „nici un spirit fără materie". „Spiritul este şi el o materie [...], ba încă o materie moleculară", afirmă el (cu referire la materialitatea spiritului şi, în special, la acest citat, *cf. supra*, I, 4), „chiar şi în sfera materială se observă izolându-se un element mai puțin brut, deşi tot materie".[1] Împărtăşirea spiritului cu omul se explică prin faptul că – aşa cum am mai spus – Hasdeu a grefat pe concepțiile (neo)platoniciene teoria darwinistă a evoluției universale, la care a adăugat propria sa speculație spiritualistă (*„fenomenologia spiritualistă"*, cum o numeşte el aproape hegelian). De aceea, ceea ce el înțelege prin spirit materializat nu corespunde întru totul cu teoriile antice prezentate. Spiritul este sufletul care părăseşte trupul, fiind însă o entitate fizică în virtutea mărginirii ce derivă, deocamdată, tocmai din materialitatea sa: „Un spirit, un suflet ieşit din trupul cel pământesc, fie el oricât de nevăzut pentru ochii noştri, [...] este totuşi o ființă fizică şi el, de vreme ce este şi el ceva mărginit".[2] Pe de altă parte, sugestiile mentale de ordin meta-fizic nu sunt cu putință pentru omul întrupat, „până ce nu s-a dezmărginit mai întâi din carne şi din oase, până ce n-a devenit Spirit".[3] Prin urmare, pentru Hasdeu, dezmărginirea nu înseamnă dematerializare, spiritul şi sufle-

---

[1] *ICR*, I, p. 282.
[2] *Sic cogito*, pp. 180-181. Ba mai mult: „Spiritul nu e decât o treaptă evolutivă dintr-un om întrupat foarte ordinar" (*ibid.*, p. 214).
[3] *Ibid.*, p. 181.

Scanned with OKEN Scanner

tul nefiind concepute ca având o natură imaterială.[1]

Cea mai clară distincție o aduce însă C. Noica, deosebind – dincolo de semnificația jungiană a termenilor – între *anima* (suflet) şi *animus* (spirit), şi atunci călătoria înspre locul inteligibil al Ideilor reprezintă „ridicarea sinelui individual la spirit", „limpezimea şi lămurirea sufletului până la a se ridica la treapta spiritului" încă din această viață, conversiune ce duce la „o supra-natură".[2] Destinul supra-natural al ființei umane constă în „suişul sufletului către locul inteligibilului",[3] sau, cu vorbele lui Hasdeu: „această urcare este scopul individului, este solia lui cea mare, prin care el se desăvârşeşte necontenit, adică făptuieşte legea evoluțiunii".[4] Călătorie inițiatică spre desăvârşire care este o adevărată *psihodramă* prin care sufletul îşi redobândeşte esența, înălțându-se pe sine întru spirit, regenerând cu fiecare treaptă parcursă, murind şi reînviind în fiecare etapă a evoluției, revelându-se pe sine sieşi, aşa cum spune M. Eliade, într-o re-legare absolută: „Speranța şi visul acestor momente de criză totală sunt de a obține o *renovatio* definitivă şi totală, care să poată transforma existența. O astfel de reînnoire este rezultatul tuturor convertirilor religioase autentice".[5]

*

Am putea împărți sonetul *Meditație* [6] în două părți distincte: pe de o parte, primele trei strofe, în care sufletul întrupat în existența sa pământească suferă de pe urma plecării din lumile de dincolo, şi, pe de altă parte, strofa a patra, ce împlineşte suferința, transfigurând-o în gând al întoarcerii către principiul divin creator. Sub aspect compozițional, poezia

---

[1] În legătură cu întreaga discuție asupra acestei probleme, *cf.* cap. *Materialismul în spiritism*, în *Sic cogito*, p. 180. Deosebirea dintre acest spirit „limitat", conform lui Hasdeu, şi Spiritul divin (neo)platonician este surprinsă, în alt context, de J. Ruskin care distinge între „prezența unui spirit întrupat" şi „prezența unui Spirit Mare şi Sfânt" (*apud* Rudolf Otto, *Despre numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996, p. 62).

[2] *Interpretare la Phaidon*, în Platon, *Opere*, IV, ed. cit., pp. 23, 27, 28.

[3] Platon, *Republica*, 517 b.

[4] *Sic cogito*, p. 110.

[5] M. Eliade, *Naşteri mistice*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 174.

[6] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 291. Poezie scrisă în limba rusă, publicată, cu titlul *Gândire*, în original şi în traducere, de E. Dvoicenco în volumul *Începuturile literare ale lui B. P. Hasdeu*, ed. cit.

Scanned with OKEN Scanner

pare astfel dezechilibrată, acordându-se tribulațiilor sufletului în lumea sublunară un spațiu de interes disproporționat de mare în raport cu conversiunea întrevăzută în strofa ultimă. La o privire mai atentă însă, luând în considerare speculațiile teoretice ale poetului, ne dăm seama că, din perspectiva semnificațiilor fundamentale, centrul de greutate nu se află în iluzia nesemnificantă a întrupării, ci tocmai în miezul de sens al destrupării ce răzbate din strofa finală. Sonetul își redobândește ca atare echilibrul, cristalizând simbolic în jurul temei centrale a conversiunii.

În starea de existență corporală, sufletul e pradă unei suferințe devoratoare, însoțită de plictisul ce-l cuprinde față de o lume ostilă, în care el se simte străin: „O grea tristețe-n suflet se strecoară / De lume-s prea devreme plictisit". Gândul evadării din această vale a plângerii și a ispășirii e prea firav pentru a se putea realiza în act de voință, fiind la rândul său împovărat de lespedea grea a gândurilor potrivnice, energii materiale ce-l răstignesc pe crucea de lut a trupului: „N-am cum să fug când gânduri mă-mpresoară / Și de povara lor sunt stăpânit".

Gând înăbușit în germene de condiția muritoare în care e silit să încolțească, precum o iluzie printre alte iluzii, prea repede stinsă: „Ca simplu muritor nici nu am harul / divina cugetare s-o pătrund". Iar aceasta, cu atât mai mult cu cât harul înțelegerii drumului de urmat îi este refuzat, gândul omenesc (partea superioară, poate, a sufletului) neavând acces la Idee. Și-atunci „orbește beau, și resemnat, paharul / amar al sorții mele, până-n fund". Ceea ce ar fi trebuit să fie lumină a înțelegerii, viziune harică, nu e decât orbire și resemnare în fața unui destin de neocolit.

Tristețea grea devine tristețe adâncă, strecurată în miezul sufletului orbit de dor, cuibărită în intimitatea nemuritoare a unui suflet pe care-l corupe, făcându-l să se plece sub povara din ce în ce mai sufocantă a timpului: „Tristețe-adâncă inima mi-o scurmă, / Șuvițele de păr cărunte-mi sunt". Nu-i rămâne acestui suflet prea mult încercat decât să-și treacă ultimul somn în moarte izbăvitoare, să adoarmă pe veci în mormântul care l-a însoțit, precum o umbră, pe durata întregii sale existențe pământești: „Curând, sfârșindu-mi ruga mea din urmă, / va fi și eu să dorm într-un mormânt".

Scanned with OKEN Scanner

Dar moartea nu e doar semn al opririi timpului încercării, ci şi semnificare a intrării în lumea fără de timp a Ideii, simbol al eliberării de trup şi al înălțării în zbor spre câmpiile elizee ale inteligibilului: „Dar dincolo de ale morții semne, / spre lumi cereşti pleca-va gându-n zbor". În lumea de dincolo, sufletul înaripat va ajunge gând pur, cugetare divină, spirit dezmărginit reîntors, precum un fiu risipitor, în logosul creator al părintelui dumnezeiesc. Conversiunea sufletului nu reprezintă ca atare decât o reîntoarcere la sine, o ridicare a lui la treapta spiritului a cărui esență nepieritoare nu o va mai părăsi. Căci „acolo-n pacea slăvilor solemne / trăieşte-n veci Cuvântul creator!".

5. Excelsior

„Aceasta este slava desăvârşită a Sufletului"
Hermes Trismegistus

Am văzut că eul-suflet: a) „nu încetează niciodată, întrupat sau destrupat, de a fi aceeaşi individualitate, acelaşi « individuum » N, aducându-şi aminte la fiecare destrupare repertoriul din ce în ce mai înalt al « rolurilor » celor jucate de dânsul în trecut pe scena evoluțiunii universale"; b) „în fiecare om « eul » trece ca persoană pieritoare prin suborganismul cel ponderabil al trupului, dar trăieşte ca individualitate nemuritoare numai prin supraorganismul cel imponderabil al sufletului"; c) „ « rolul cel real », cel conştient, este persoana cea muritoare; « rolul cel ideal », cel inconştient, este nemuritoarea individualitate".[1] Individualitatea este pentru Hasdeu o constantă a ființei sufleteşti, o împlinire de sine într-o personalitate conştientă de înaltul destin ce îi este rezervat încă din această lume. Ea este în primul rând *memorie* a şirului de întrupări pe care le-a străbătut interpretând un rol din ce în ce mai înalt, conform scenariului prescris de legea conversiunii universale. În al doilea rând, individualitatea este *nemuritoare*

[1] *Sic cogito*, pp. 111; 136; 145.

Scanned with OKEN Scanner

atunci când se manifestă, în plin avânt al dezmărginirii, prin supraorganismul imponderabil al sufletului. În al treilea rând, ea joacă pe scena infinită dintre cele două lumi rolul ideal de *anima* pură, personalitate al cărei „inconştient", mai presus de orice *persona* conştientă, este un alt nume pentru pluriconştientul cel latent. Pe scurt, în termenii lui Hasdeu, individualitatea comportă trei funcţii fundamentale: anamneza, imortalitatea, pluri-conştiinţa.

„De aici urmează că într-o stare de dezmărginire desăvârşită, părăsind de tot trupul cel pământesc, sufletul devine o individualitate",[1] adică un model desăvârşit al devenirii („o individualitate fără seamăn"), idealitatea fiinţării integrale, „doar spirit sacru şi supraumanˮ (Empedocle). Ceea ce atrage după sine, în strânsă corelaţie cu funcţiile amintite mai sus, „nepieritoarea autonomie a sufletului individual în treptata desfăşurare a transformaţiunilor celor trecătoare ale trupului",[2] căci, parcurgând etapele conversiunii sale întru spirit, sufletul nu se schimbă în esenţa sa, ci o dezmărgineşte continuu, dezvăluind în chiar adâncul acestei esenţe pragul suprafiresc al devenirii sale, înaltul nivel al suprarraţionalităţii sale supraumane şi suprapersonale. Dezvăluire ce este de fapt o manifestare a *„antropotehniei"* („o adevărată înaltă superioritate"), a inspiraţiei modelatoare, destăinuirea soliei pe care sufletul o poartă înspre lumile supracereşti („întreaga dezvăluire curat ştiinţifică a doctrinei") şi, în acelaşi timp, „recunoaşterea împărtăşirilor de sus". Această împărtăşire cu ceea ce în sine e unitate şi totalitate – „destăinuirea, adică revelaţiunea în graiul tehnic al teologiei" – este termenul final al creaţiei, prag eshatologic al dezmărginirii spre infinit. „Ajungând la această încheiere, la revelaţiune, ne întrebăm, firește: cum anume se petrece ea? cari cu amănuntul îi sunt mijloacele? până unde se poate întinde? cari sunt piedicile? care-i deosebirea între agenţi? care-i ierarhia lor?" ş. a . m. d., Hasdeu pledând pentru o revelaţie „ştiinţifică", revelaţia noii ştiinţe căreia „i se va zice poate cu timpul spiritologie".[3] În concepţia

---

[1] *Ibid.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 102.
[3] *Ibid.*, pp. 69, 67, 68.

Scanned with OKEN Scanner

lui Hasdeu, *revelația* este un concept hibrid, alăturând „ceea ce ne-a dat teologia şi ceea ce ne dă o analiză curat ştiințifică".[1] Chiar dacă ea nu conduce la o veritabilă *unio mystica* (în sensul că nu implică o relație participativă a credinciosului cu Dumnezeu şi nici aspirația de a se pierde în sfera divină, acea *annihiliatio* care presupune dispariția eului),[2] ea implică totuşi o modulare şi o mlădiere a sufletului regenerat în noua sa existență întru spirit. Considerând, fără a exagera, aventura sufletului, de la „plecarea" sa din infinit şi până la „întoarcerea" sa ca spirit dezmărginit, o adevărată *odisee* spirituală, Hasdeu ar subscrie cu hotărâre la cele spuse de Proclus, conform căruia „doar viața în spirit procură această fixitate şi înmuiere mistică a sufletului la care poetul îl conduce pe Ulise, după marea rătăcire a vieții".[3]

În primul rând, rațională fiind, această revelație este o *gnoză*, o supremă cunoaştere a adevărului în toată puritatea sa nealterată de vreo imixtiune corporală: „Atunci, nemaifiind legați de trup şi de nesăbuința lui, deveniți puri, vom exista, putem să credem, printre realități şi ele pure, şi vom putea cunoaşte prin noi înşine în întregime, ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, e adevărul".[4] În al doilea rând, ea este o *contemplare* a adevăratelor realități, a celor eterne, căci „oricare suflet omenesc a contemplat, prin chiar natura lui, adevăratele realități; altminteri, el nu ar fi venit să se aşeze într-o viețuitoare omenească";[5] altminteri, fără a purta în sine

---

[1] *Ibid.*, p. 66, spiritismul (sau fenomenologia spiritualistă) fiind „singura credință-ştiință" (*ibid.*, p. 41). Hasdeu, subliniază G. Călinescu „îşi numeşte doctrina « credință-ştiință » şi spiritologie, voind a apăsa asupra caracterului magic, operant al spiritualismului său" (*Istoria literaturii române...*, ed. cit., p. 381).

[2] „Ceea ce îi este, în primul rând, caracteristic oricărei mistici nu este elementul acelei *unio mystica*, ci, după cum spune şi numele ei, experiența misteriosului, adică a ceea ce iese din cadrul elementelor raționale ale ideii de Dumnezeu şi care constituie latura ei irațională" (R. Otto, *op. cit.*, p. 76).

[3] *In Parmen.*, I, 1025, 32. F. Buffière comentează: „Ulise (...) este sufletul care se despoaie de trupul său în clipa morții, pentru ca spiritul eliberat să-şi poată desfăşura toate forțele" (*op. cit.*, p. 336).

[4] Platon, *Phaidon*, 67 a-b. Căci cunoscând unde trebuie să se întoarcă, sufletul „va şti pe ce cale să apuce", aceasta fiind „calea care duce la *Adevăr*" (*CH*, p. 24); „virtutea Sufletului este Cunoaşterea; căci acela care cunoaşte este bun şi religios, şi deja Divin" (*ibid.*, p. 44). „Orice cunoscător care îşi cunoaşte propria esență este unul care se întoarce, cu o întoarcere completă, la esența proprie" (*Liber de causis*, prop. XIV, n.124).

[5] Platon, *Phaidros*, 249 e.

Scanned with OKEN Scanner

gena nemuririi şi sămânța aducerii-aminte de cele originare şi divine, nici un suflet nu ar fi supus necesității de a se întrupa. Iar dacă am socoti „urcuşul şi contemplarea lumii de sus ca reprezentând suişul sufletului către locul inteligibilului", contemplarea divinului nu poate fi decât „cea mai măreață şi mai potrivită cunoaştere".[1] Cunoaştere contemplativă, posibilă tocmai datorită asemănării de esență a sufletului cu principiul divin, prin care are loc „participarea la principiu şi la inteligibil",[2] căci „capacitatea de a cugeta are, mai degrabă decât orice altceva, parte de ceva divin".[3] În al treilea rând, revelația este acord al spiritului cu „esența primordială, suprarațională, acord ce se înfăptuieşte în starea de extaz",[4] *extaz* care la Plotin duce până la întrepătrunderea dintre sufletul pur şi divinitate, dintre rațiunea sufletului înțelept ce progresează spre frumusețe şi creatorul acestei rațiuni, al frumuseții din suflet, „Inteligența eternă" suprarațională.[5] În sensul acesta, extazul hasdeian este mai degrabă o stare de beatitudine (*eudaimonia*) pur contemplativă, asemănătoare acelei „apropieri de activitatea divină", menționată de Aristotel,[6] sau acelei *exstasis* a sufletului din cadrul cultului dionysiac, atunci când – cuprins de *enthousiasmos* – sufletul intră în contact cu lumea zeilor, comunicând cu aceştia prin intermediul spiritelor.[7]

---

[1] Platon, *Republica*, 517 b, 504 d.

[2] Iamblichos, *De vita pythagoreica*, 12, 58-59, care defineşte înțelepciunea reieşită din „contemplarea celor mai frumoase lucruri" drept „o anumită cunoaştere, aceea care se preocupă de lucrurile frumoase şi prime (*tò próton*) şi divine şi neprihănite şi care sunt veşnic la fel şi egale cu sine". „Căci este cu putință – se spune şi în *Corpus Hermeticum* – ca Sufletul să fie zeificat pe când mai sălăşluieşte încă în Trupul Omului, de contemplă frumusețea Binelui" (*CH*, p. 43).

[3] Platon, *Republica*, 518 e.

[4] E. Rohde, *op. cit.*, p. 426.

[5] *Cf.* Plotin, *Enn.*, V, 8, 3-4, în ed. cit., II, pp. 601-607.

[6] *Etica nicomahică*, 7178 b, 21 (citat în M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, p. 46). Apropiere invocată şi în doctrina hermetică, unde cele mai drepte suflete „vor fi mai aproape de divin în transformările lor viitoare" (*CH*, p. 142).

[7] *Cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 224. Este interesant de menționat că în misterele dionysiace „zeul intră în om", ceea ce provoacă acestuia din urmă „o stare de tensiune violentă, în scopul unei comunicări directe cu lumea spiritelor" (*ibid.*), situație similară până la un punct cu cea în care se află „mediul" spiritist. Atât mediumnitatea spiritistă, cât şi mantica dionysiacă sunt considerate a fi de inspirație divină, ceea ce nu le împiedică să intre mai degrabă în categoria „extazului extern", indus în mod artificial, pe care hasidismul, spre exemplu, îl opune extazului autentic care este un „extaz al sufletului" (*cf.* I. P. Culianu, *Călătorii...*, ed. cit., p. 198).

Scanned with OKEN Scanner

După cum precizam şi în legătură cu revelaţia, extazul acesta nu are nimic propriu-zis mistic; el nu e mai mult decât o beatitudine, o apoteoză, o pace (*hesychia*) a sufletului ajuns pe ultima treaptă a dezmărginirii, atunci când, purificat şi sacralizat, devine spirit mijlocitor, supra-om sau „om-dumnezeu" (apropiindu-se doar, fără a se contopi, de principiul divin): „Sufletele cele mari şi curate – spune Hasdeu – , sfinţii creştinismului, înălţându-se până la Dumnezeu, devin deci mijlocitori între cer şi pământ, acei oameni-dumnezei pe care toate religiile ajung a-i *apropia* (s.n.) de Fiinţa Supremă".[1]

Revelaţia hasdeiană, cunoaştere contemplativă, nu este o dezvăluire ca atare a celor invizibile, ci – aşa cum mărturiseşte Hasdeu însuşi – „o adulmecare de Dumnezeu",[2] căutarea contemplării celor divine (*theoménous*), aşa cum apare ea la Platon.[3] Dacă „ceea ce sufletul vede prin el însuşi este inteligibil şi invizibil",[4] cunoaşterea vizionară e de fapt o scânteie pneumatică al cărei rol constă, precum în gnosticism, de a discerne între întuneric şi lumină. În acest sens, ieşirea sufletului din trup înseamnă ieşirea din întuneric, iar conversiunea, o călătorie neobosită în căutarea luminii, până când sufletul, acoperit cu „toată roua spiritului de lumină", va ajunge, în viziunea lui Hasdeu, la „acea lumină *aproape* (s.n.) dumnezeiască, în care se răreşte şi tinde a se şterge trupul".[5] Trebuie precizat încă o dată că această epifanie a luminii nu reprezintă pentru sufletul extaziat decât o *învecinare* cu misterul, lumina contemplată nefiind cea care iradiază nemijlocit din esenţa numinoasă a divinului. Ceea ce ne îndreptăţeşte să credem că, la Hasdeu, sufletul nu are acces la lumina increată originară, ci doar la una derivată şi care formează propriu-i veşmânt pleromatic de lumină, *enduma* lui, în limbaj gnostic, sau poate, precum la catharii monarhieni, nu se poate extazia decât în faţa propriului sine, un înger de lumină evadat din închisoarea trupului.

---

[1] *Sic cogito*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Cf.* Platon, *Opere*, VI, ed. cit., Apendice la *Theaitetos*, p. 299. *Cf.* şi *Republica*, 500c („privind şi contemplând realităţile...").
[4] Platon, *Phaidon*, 83 b. „Căci numai înţelegerea vede ceea ce nu este manifest, ori aparent" (*CH*, p. 52).
[5] *Sic cogito*, p. 115. Sufletul e călăuzit „spre poarta Adevărului şi a Cunoaşterii unde Lumina clară este pură, neîntinată de Întuneric" (*CH*, p. 69).

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a nuanța aceste ultime observații, considerăm utilă o tematizare, oricât de sumară, a *luminii* în discursul misticii medievale de sorginte neoplatonică. „Departe de a fi o simplă metaforă a realului – precizează A. de Libera referitor la prezența acestei teme în gândirea lui Albert cel Mare – ea este, mai exact spus, imaginea însăşi a realității [...]. Fiecare universal, fiecare natură simplă este o rază de *lux intelligentiae*, dar e de la sine înțeles că fiecare rază este reductibilă la unitate, adică la lumina increată ce iradiază inteligențele separate de unde decurg formele inteligibile, fie în materie, fie în intelectele umane. Lumina este deci fântâna şi cauza tuturor formelor".[1] Precum orice element al creației, lumina parcurge şi ea o cale degenerativă, pornind de la starea sa increată creatoare şi ajungând la razele de lumină încarcerate în materie. Indiferent însă de treapta pe care se află în această luminare procesivă, „sufletele sunt iluminate împreună de către zei",[2] având parte deopotrivă de aceeaşi lumină, doar că o primesc în măsuri diferite, în funcție de apropierea sau depărtarea de sursa Luminii divine. Comentând modelul proclusian, Berthold de Moosburg stabileşte o distincție între cele trei ipostaze ierarhizate ale luminii: supersubstanțială, intelectuală şi fizică. Privite în ordine inversă, ele reconstituie etapele conversiunii, „o conversiune « lucidă » care urcă, din lumină în lumină, până la « Tatăl luminilor »". Dacă multiplicarea procesivă este identificată cu difuziunea luminii, fluxul luminos conversiv este o reducție unificatoare. Urmând tripartiția ipostatică a luminii amintită mai sus, *lumen* este lumina diafană, care se difuzează multiplicându-se în *lux*, lumina vizibilă care, la rândul ei, îşi află mediul de difuziune exterioară în *lucidum*, lumina actualizată.[3] *Lumen* este aşadar lumina increată şi incorporală ce procesează într-o natură corporală, rămânând identică în esență, dar diferită în existență (*idem in essentia, aliud in esse*). Această lumină supersubstanțială este, în ultimă instanță, Binele primordial, singura Lumină adevărată.

---

[1] A. de Libera, *op. cit.*, p. 359. Întreg „din care *Binele, Adevărul, Lumina Arhetipală*, Arhetipul Sufletului, purced ca un Mănunchi de Raze" (*CH*, p. 75).
[2] Proclus, *Elem. theol.*, prop. 143, ed. cit., p. 131. În legătură cu difuzarea gradată a luminii, *cf. ibid.*, prop. 185, ed. cit., p. 159.
[3] *Cf.* A. de Libera, *op. cit.*, pp. 412, 415.

Scanned with OKEN Scanner

La Hasdeu însă, „lumina *aproape* dumnezeiască, în care se răreşte şi *tinde* a se şterge trupul" (s.n.) nu este *lumen*, nu este platoniciana „lumină fără pată",[1] căci corpul material umbreşte luminozitatea sufletului, îşi lasă amprenta corporală care, după Ibn Gebirol, „răsfrânge forma şi acţiunea substanţei spirituale, la fel cum fac corpurile pentru lumina soarelui".[2] Neavând corp, substanţa spirituală e alcătuită dintr-o materie *spirituală* şi o formă *materială*. Să ne amintim că pentru Hasdeu spiritul este „ceva şi este o materie totodată" ($x + m$), altfel spus este rezultatul ce însumează o formă cu o materie, fiind alcătuit din formă sufletească şi din materie pneumatică. Pe de altă parte, „sufletul are o formă, adică un înveliş material". Prin urmare, substanţa spirituală nu poate reflecta decât atâta lumină cât îi permite umbra materială cu care se însoţeşte, învelişul material filtrând lumina increată, difuzând-o în suflet ca *lux*, lumină intelectuală vizibilă în „împărtăşirea" sa *în sus* cu *lumen*, dar lumină umbrită, eclipsată chiar, în „împărtăşirea" sa *în jos* cu substanţa materială. Este ca atare o lumină cu „pată", un reflex al luminii diafane, în care corpul abia „tinde" să se răărească şi să-şi şteargă conturul pământesc. Încă o dovadă a faptului că, pentru Hasdeu, atât revelaţia, cât şi extazul reprezintă experienţe ale *cunoaşterii*, prin care se obţine o iluminare raţională („ştiinţifică", ar spune gânditorul) a suprarraţionalului.[3]

În ceea ce priveşte „divina privelişte"[4] ce se oferă acestei cunoaşteri vizionare, Hasdeu nu aduce nici o precizare în *Sic cogito* (eternitatea va fi „văzută" însă imaginar în poemul pe care îl vom comenta ulterior). Se pare că, neavând la îndemână decât o revelaţie raţională (doctrinală aproape), sufletului

---

[1] Platon, *Phaidros*, 250 c. Sau hermetica lumină mai presus de fire, „Lumină atotpătrunzătoare" (*CH*, p. 30).

[2] Ibn Gebirol, *Fons vitae*, III, 18 (*apud* A. de Libera, *op. cit.*, p. 417). Despre doctrina lui Ibn Gebirol (Avicebron) legată de substanţele alcătuite din materie spirituală şi formă (substanţe „hylemorfice" ca şi spiritul în concepţia lui Hasdeu), *cf.* Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 342.

[3] Este, în ultimă instanţă, *gnoza* experimentată de orice metodă „pozitivă" care, după Hasdeu, „probează *materia prin esperimentu*, probează *spiritul prin raţionamentu*, şi probează *prin esperimentu şi prin raţionamentu* ceea ce este *materia şi spiritu totodată*" (*Materia, spiritul şi divinitatea*, în *Columna lui Traian. Pozitivism istoric*, an IV, nr. 8, 1873).

[4] Platon, *Phaidros*, 250 b.

Scanned with OKEN Scanner

îi lipseşte, conform cuvintelor lui Platon, „puterea de a străvedea până la capăt",[1] oprindu-se în pragul luminii increate. Sufletul se raportează la Bine contemplând Intelectul ca intermediar; privindu-l pe acesta ca pe a doua ipostază a divinului, „actul prim al Binelui", cum spune Plotin, sufletul îl stră-vede până în esența sa divină, „dansează din exterior în jurul intelectului şi priveşte spre el şi, contemplând interiorul lui, vede zeul prin el".[2] Or, se pare că pentru Hasdeu sufletul nu ajunge până în interiorul acestei taine ultime (cel puțin aşa cum apare în elaborările teoretice); el rămâne – pentru a recurge la formulările lui Eckhart – „la marginea eternității", „pentru că nu-l poate vedea pe Dumnezeu fără un mijloc". Se întrevede poate aici, cu mai mare claritate, ceea ce M. Eliade numeşte „structura magică a gândirii lui Hasdeu", „viziunea magică a lumii în toată profunda şi primejdioasa ei splendoare". Atunci când a voit să cunoască lucrurile de dincolo, Hasdeu a aplicat „metoda magică" a analogiilor şi corespondențelor universale, bazată pe „restaurare", pe „reconstituirea" realităților transcendente prin simple „documente" omeneşti, interpretându-le prin „probe" concrete. Crezând că *vede* fenomene originare, momente abisale, că „surprinde sau reconstituie orice realitate, văzută, nevăzută sau chiar pierdută", el aplică aceeaşi metodă ca şi în lucrările sale istorice de cercetare „obiectivă": „metoda magică, certitudinea că între toate ordinele existenței, văzute şi nevăzute, sunt anumite corespondențe, pe care înțelegându-le, « dezlegându-le », omul poate pătrunde cu mintea oriunde, şi poate vedea atât *începutul* (istoria legendară, folclorul, etc.) cât şi *sfârşitul* (viața post-mortem)".[3] Mijlocul pe care Hasdeu îl alege pentru a vedea infinitul divin este magia unei *cunoaşteri* soteriologice, gnostica încredere în esoterice „chei" raționale.

Plotin stabileşte de altfel o diferență de *viziune* între sufletul încă întrupat *aici*, dar întors spre lumină, şi cel ajuns deja *acolo*. Cel dintâi, „chiar şi aici, când doreşte să fie acolo sus, le lasă deoparte pe toate celelalte, deşi se află pe pământ. Căci

---

[1] *Ibid.*, 250 a.
[2] Plotin, *Enn.*, I, 8, 2, în ed. cit., I, p. 211.
[3] *Cf.* M. Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, ed. cit., pp. 65-66.

Scanned with OKEN Scanner

puține amintiri de aici îl însoțesc acolo, iar când se află în cer, pe multe le lasă în urmă [...]; când ar fi adus într-un loc mai sfânt şi în lumea inteligibilă".[1] Al doilea suflet, cel dezmărginit, are acces fără amestec şi fără mijlocirea rațiunii la transparența şi la puritatea fără cusur (la „lumina fără pată") a infinitului: „Acolo sus orice corp este pur şi fiecare este ca un ochi şi nimic nu este ascuns sau simulat, ci fiecare l-a cunoscut deja pe celălalt din privire mai înainte de a-şi vorbi"; „Acolo totul este cer [...], totul în acel cer este ceresc"; „toate sunt transparente [...], căci sunt lumină vizibilă luminii".[2] Doar ochiul curat, nepătat, poate vedea fără „fereastră", fără vreun mijloc care să-i îngăduie vederea; pentru el, totul e ceresc pentru că totul e transparent, lumină pentru lumină. O distincție similară aflăm în doctrina hermetică ce deosebeşte între vederea *indirectă*, mijlocită sau „în oglindă" („nu ne mai este îngăduită viziunea directă; vom putea vedea numai cu ajutorul luminii exterioare; ceea ce avem noi acum nu sunt ochi ci doar ferestre") şi vederea *divină*, nemijlocită sau „față către față" („Realitatea nu este pe pământ, fiule, şi nu poate fi acolo, însă ea poate fi înțeleasă de câțiva oameni cărora Zeul le-a dăruit viziunea divină").[3] „Locul cel mai bun" este astfel „locul acesta supraceresc",[4] *noetos topos* a cărui viziune o înlocuieşte pe cea a lumii. Tărâmul care aşteaptă sufletul este cerul, spune Zeul hermetic; ba chiar, după Plotin, „o regiune mai sfântă decât cerul". Nu poate fi vorba de data acesta doar de „contemplarea lumii de sus", ci de însăşi „contemplarea divinului", a lumii supracereşti care este lumea Ființei abolute.[5] „Ființei, deci, îi este hărăzit locul acesta",[6] iar ceea ce contemplă sufletul acum este chiar adevărul etern, nesupus devenirii, „adevărata ştiință având ca obiect ființa cea adevărată", cu alte cuvinte divinitatea văzută ca Absolut la care se raportează

---

[1] Plotin, *Enn.*, IV, 3, 32, în ed. cit., II, p. 303.
[2] *Ibid.*, IV, 3, 18; V, 8, 3; 4, în ed. cit., II, pp. 281, 603.
[3] *CH*, pp. 140, 222.
[4] Platon, *Phaidon*, 82 a; *Phaidros*, 247 c.
[5] Idem, *Republica*, 517 b-d. „Lumea ființei nu mai este pur şi simplu deasupra pământului, ci deasupra cerului, *extra flammantia moenia mundi*" (G. Liiceanu, „Note la *Phaidros*", în Platon, *Opere*, IV, ed. cit., p. 515).
[6] Platon, *Phaidros*, 247 d.

Scanned with OKEN Scanner

toate cele ce sunt, „în cel mai înalt grad măsură a tuturor lucrurilor".[1]

Pentru Hasdeu, divinitatea este *infinitul* însuşi, dezmărginirea supremă, pe care mărginirea omului are datoria de a o cunoaşte: „cea mai nimerită caracteristică a lui Dumnezeu este: infinit, în contrast cu mărginirea minţii omeneşti, care totuşi voieşte şi e datoare să îl cunoască".[2] Dacă sarcina gândirii umane sună aproape ca un imperativ al unei necesităţi absolute, menirea sa este de a se lăsa pătrunsă de infinitul spiritului divin, pentru a putea lumina din această perspectivă orizonturi de cunoaştere dintre cele mai materiale. Astfel încât – spune Hasdeu, evitând capcana materialismului antropocentric şi în răspăr faţă de ortodoxia pozitivistă – „Spiritul şi Divinitatea nu numai că predomnesc în istoria propriu zisă, dar ele transpiră chiar în antropologie, cea mai materialistă din toate ştiinţele care se ocupă cu studiul naturei umane".[3] Am văzut ce înseamnă infinit în concepţia lui Hasdeu; de asemenea, rolul voinţei în afirmarea liberului arbitru şi a conştiinţei de sine, cât şi valenţele cunoaşterii, pe raţionalitatea căreia se întemeiază întregul edificiu al devenirii sufletului. Raţionalitate cunoscătoare ce este, în ultimă instanţă, raţiunea de a fi, raţiune suficientă (*to dioti*), deosebită de esenţă pentru sufletul încă întrupat „aici jos", dar în „împărtăşire" cu esenţa pentru sufletul destrupat „acolo sus", şi identică cu ea pentru cauza producătoare care e ideea divină.[4] Ultima raţiune reprezintă de fapt re-legarea întru identitate cu esenţa principiului, religia fiind singurul *mijloc* prin care transcendentul poate fi cunoscut întrucât se oferă vederii, dă de văzut: „Aceasta este religia, iar prin mijlocirea ei cunoaştem unde este şi ce este adevărul. Cunoaşterea întăreşte religia. Căci o dată ce sufletul, întemniţat în trup, s-a ridicat până la perceperea Binelui autentic şi a Adevărului, el nu poate să cadă din nou. Puterea Dragostei şi ignorarea tuturor lucrurilor rele împiedi-

---

[1] *Phaidros*, 247 e; *Legile*, 716 c. De remarcat că, în replică faţă de formula lui Protagoras şi a oricărui antropocentrism („omul este măsura tuturor lucrurilor"), concepţia lui Platon este teocentrică (Divinitatea este măsura tuturor lucrurilor, deci şi măsură a omului).

[2] *Sic cogito*, p. 51.

[3] *Materia, spiritul şi divinitatea. Pozitivism istoric*, în *Columna lui Traian*, an IV, nr. 8, 1873.

[4] *Cf.* Plotin, *Enn.*, VI, 7, 2, în Plotin, *Enneade* VI, Editura Iri, Bucureşti, 2007, pp. 277-278.

Scanned with OKEN Scanner

că sufletul care-şi cunoaşte Făuritorul să se desprindă de Bine". În concluzie, „cunoaşterea Zeului este religie".[1]

Pentru a proba încă o dată miezul neoplatonician al gândirii lui Hasdeu, vom compara – într-o suită de opt exemplificări – atributele divine, aşa cum sunt ele înfăţişate în *Sic cogito*, cu modul în care Plotin concepe, în *Enneade*, nedeterminarea principiului divin.

Deocamdată, cu referire la ceea ce ambii gânditori înţeleg prin infinit şi nemărginire, în raport cu actul de creare a finitului:

> 1. *„Opera infinitului este o mărginire urzită de cel nemărginit, o mărginire şi ea, dar mărginire cu pecetea nemărginitului".*[2]
> *„El este prim. Şi nici nu este limitat: căci ce l-ar putea limita? [...] În schimb, este nelimitat în putere; căci nu va fi vreodată altfel şi nici nu va fi lipsit de ceva, din moment ce şi cele cărora nu le lipseşte nimic există datorită lui. Iar nelimitarea îi vine din faptul că nu este mai mult decât un unu şi nici nu există ceva faţă de care vreunul din cele ce îi aparţin să se limiteze".*[3]

Infinitul este nemărginire deoarece este Unul în sine, indivizibil şi indestructibil. Creând prin emanaţie, infinitul coboară întreg în diversitate, multiplicându-se fără a pierde ceva din unitatea sa. Act creator ce nu este însă o limită pe care şi-ar da-o nelimitatul, pentru că astfel s-ar dedubla pe sine însuşi în actul generării. Nefiind prin urmare limită pentru sine, infinitul nu poate fi limitat nici măcar de actul prin care creează limita, limită care, pe de altă parte, poartă în sine germenele nelimitării.

> 2. Acest infinit sau principiu, *„unul şi acelaşi: neavând margini, cuprinde în sine universul, dar nu e universul".*[4]

„Principiul tuturor lucrurilor nu poate avea el însuşi un prin-

---

[1] *CH*, pp. 209-210, 236.
[2] *Sic cogito*, pp. 54-55.
[3] *Enn.*, V, 5, 10-11, în ed. cit., II, p. 573.
[4] *Sic cogito*, p. 55. Trimiterea rămâne valabilă şi pentru următoarele citate din această secţiune.

Scanned with OKEN Scanner

cipiu".[1]

Afirmații ce decurg din cele anterioare, enunțul lui Hasdeu fiind un pandant la altul, citat mai sus (*cf. supra*, II, 3): „Universul, [...], se cuprinde în infinit, totuşi nu este infinit". La fel cum totalitatea limitațiilor, fie că sunt ale ființei create sau ale universului, nu realizează laolaltă nelimitarea, tot astfel infinitul nelimitat cuprinde în sine tot ceea ce este limitat, fără a fi limitat la rândul său de ceea ce cuprinde. Altfel, principiul infinit ar fi el însuşi limitat de un alt principiu, care l-ar supradimensiona în nelimitare, ceea ce este absurd.

3. *„Neavând margini, ființează de sineşi, chiar dacă n-ar ființa universul".*
„Principiul nu este toate lucrurile, ci toate lucrurile provin din principiu, iar acesta nu este nici toate lucrurile şi nici vreunul din toate, pentru a le putea naşte pe toate şi pentru a nu fi multiplu, ci principiul principiului".[2]

Ființarea infinitului îşi este suficientă sieşi, pentru că este origine a tot ceea ce este. Chiar dacă ar fi lipsit de ipostazele sale emanate, ființarea sa nu ar avea de suferit; ceea ce se întâmplă şi în cazul multiplicării ipostatice, manifestare creatoare ce nu-i afectează unitatea, căci, origine fiind, infinitul nu se multiplică *pe sine* şi *în sine* (în esență), ci doar în diversele manifestări procesive. Lucrurile create depind de creatorul lor pentru a fi, dar acesta este liber de orice lucru creat. Argument ce serveşte la afirmarea unității Creatorului.

4. *„Neavând margini, nu poate avea nici o însuşire restrângătoare, nici un atribut negativ".*
„Astfel închipuindu-ne principiul în afară de orice lucru, atât

---

[1] *Enn.*, VI, 8, 11, în ed. cit., p. 383. Pentru extinderea cadrului comparativ şi totodată pentru evidențierea relațiilor de subtext care se stabilesc între diverse doctrine tradiționale, vom menționa în paralel câteva din atributele divine, aşa cum apar ele conceptualizate în *Corpus Hermeticum*. Aşadar, pentru punctul doi: „Binele este fără limite, fiind limita tuturor. Nimic nu-l cuprinde, el cuprinde totul în sine" (*CH*, p. 234).
[2] *Enn.*, II, 8, 9, în ed. cit., II, p. 217. „Căci în ce constă diferența între material şi nematerial, între creat şi necreat; între ceea ce este supus necesității şi ceea ce este liber; între lucrurile pământeşti şi lucrurile cereşti, între lucrurile pieritoare şi lucrurile eterne? Oare nu în aceea că unele sunt libere, pe când celelalte sunt supuse sclaviei necesității?" (*CH*, p. 234).

Scanned with OKEN Scanner

cât putem concepe, nu îl vom încercui, nici nu vom avea de a-i măsura mărimea, nici nu îi vom atribui cantitatea sau calitatea, căci n-are nici o formă, nici chiar inteligibilă; el nu e relativul nimănui, pentru că subzistă în el însuşi şi a existat înaintea lucrurilor".[1]

Infinitul, prin chiar condiția sa definitorie, nu poate avea vreo calitate determinantă care i-ar limita nedeterminarea absolută. Orice atribut acordat divinității infinite reprezintă o negare a însăşi infinității sale, o încercare formală (logică) şi ca atare relativă de a prinde în formă mentală ceea ce e fără de formă, fiind însuşi absolutul, suficient sieşi şi preexistent oricărei existențe determinate. Prin faptul că, în ordine catafatică, sunt negații ale ființei divine, atributele ontologice afirmă ceea ce, în ordinea absolutului apofatic, nu există.

5. *„Neavând margini, întruneşte toate atributele pozitive: « binele », « frumosul », « adevărul », « dreptatea », « lumina », « ştiința », într-o singură afirmațiune".*
„Principiul este ceea ce este, nu pentru că n-ar fi putut să fie altfel, dar pentru că fiind ceea ce este, este desăvârşit" ; „Dacă nu aspiră la nimic altceva, decât la el însuşi, are chiar prin aceasta cel mai înalt grad de putere".[2]

Atributele „pozitive" enumerate de Hasdeu sunt toate cuprinse laolaltă în ceea ce le afirmă; nu ele afirmă infinitul în vreun fel, ci infinitul se afirmă prin toate în libertatea şi desăvârşirea absoluității sale. Putem spune, spre exemplu, că infinitul este lumina, tocmai pentru că el luminează, ca infinit, în propria noastră afirmație. Plotin va merge mai departe, postulând absoluta nedeterminare (nici măcar aşa-zis „pozitivă") a principiului: „Fiindcă este binele şi nu un bine, el nu trebuie

---

[1] *Enn.*, VI, 8, 12, în ed. cit., p. 385. „Lucrurile cele mai manifeste sunt Rele, însă Binele este tainic ori ascuns în sau de către lucrurile manifestate, căci el nu are nici Formă, nici Înfățişare" (*CH*, p. 101).
[2] *Enn.*, VI, 8, 10, în ed. cit., p. 381. „Întâiul Adevăr (...) cel ce este *Unul* şi *Singurul* (...), care nu este din Materie, care nu se află într-un Trup, care este fără culoare, fără Chip sau Formă, Imuabil, Nepieritor, care dăinuie de-a pururi" (*CH*, p. 117). „De înțelegi acest unic şi singur Bine, nimic nu ți se va părea cu neputință, căci întreaga virtute se află în el" (*ibid.*, p. 234).

Scanned with OKEN Scanner

să aibă nimic în sine, de vreme ce nu are nici măcar un bine".[1]

> 6. *„Neavând margini, urzeşte totul numai din sine prin impunerea marginilor la ceea ce voieşte".*
> *„Principiul tuturor lucrurilor alungă din univers hazardul, dând fiecărui lucru o speță, o determinare şi o formă"; „Să ne gândim la un izvor care nu mai are nici o altă origine, care dă toate râurile şi care nu se consumă din cauza lor".*[2]

Creând din propria sa substanță infinită, principiul divin îşi exercită puterea şi voința. Lucrurile create nu sunt aşadar creații ale întâmplării, ci ale unei cauze absolute creatoare, liberă în actul de creație conform rațiunii sale determinante. Nefiind el însuşi produsul hazardului, el nu se poate supune unei alte voințe, întrucât este principiul unic creator al lumii. Emanație (sau procesiune) în cursul căreia, multiplicându-se în ipostaze coborâtoare, esența nu pierde nimic din unitatea ei originară.

> 7. *„Neavând margini, nu poate fi identificat sau măcar confundat cu făptura cea mărginită".*
> *„Unul trebuie să fie principiu şi să fie anterior tuturor, pentru ca şi toate celelalte să vină în urma lui. Iar dacă s-ar identifica cu fiecare luat în parte, mai întâi fiecare va fi identic cu fiecare, iar apoi toate vor fi la un loc şi nu va mai fi nici o distincție. Şi astfel, el nu este nici unul dintre toate lucrurile, ci le este anterior".*[3]

Toate ființele create sunt Dumnezeu în Dumnezeu, rămânând însă ele însele în ele însele: identice cu divinul în esență, diferite în existență (*idem in essentia / aliud in esse*; sau, în limbaj bertholdian, *unum in essentia / differunt in esse*). Dife-

---

[1] *Enn.*, V, 5, 13, în ed. cit., II, p. 577.
[2] *Ibid.*, VI, 8, 10, în ed. cit., p. 381; III, 8, 10, în ed. cit., II, p. 219. „Dar el, care este Unul, care nu este făcut ori născut, este totodată neînfățişat şi nemanifest. Însă făcând toate lucrurile să apară, El se vădeşte pe sine în toate şi prin toate, dar se manifestă în chip deosebit prin sau în acele lucruri în care El voieşte" (*CH*, pp. 51-52). „Căci cel dintâi Şi-a făurit creațiile din propria Lui esență, primordială şi nematerială" (*ibid.*, pp. 217-218).
[3] *Enn.*, III, 8, 9, în ed. cit., II, p. 219. „Lucrurile marelui Tată pot primi de la El o substanță reală. Cu toate acestea, există în ele o oarecare falsitate, întrucât şi ele sunt schimbătoare, căci nu este real decât ceea ce este identic cu sine însuşi" (*CH*, p. 223).

Scanned with OKEN Scanner

renţa trans-esenţială ce caracterizează principiul divin raportat la lumea creată constă în nelimitare şi preexistenţă. Distincţie din care rezultă neidentitatea lor existenţială.

> 8. *„Neavând margini, urzind prin urmare numai din sine, este cuprins în orice făptuire a voinţei sale".*
> *„Nu poate exista multiplul fără un unu de la care ori în care să existe, sau, în general, fără un unu numărat înaintea altora, care trebuie luat singur în sine".*[1]

Fiind identic (sau aproape identic, prin asemănare) cu esenţa lucrurilor create, infinitul este cuprins în acestea, ca rezultat al actului său de voinţă prin care face ca lucrurile să fie. La rândul lor, lucrurile, în multiplicitatea lor existenţială, nu pot să fiinţeze decât originându-şi esenţa în acest principiu creator. Ele nu co-există aşadar cu infinitul, limitate fiind în chiar existenţa lor, asigurându-şi însă fiinţarea ca predicate ce se resorb în identitatea cu acelaşi subiect creator, cu care se află într-un raport de prezenţă co-esenţială.

Infinitul acesta, cu toate atributele sale definitorii, este numit de Hasdeu *Dumnezeu*. La fel, pentru Plotin, „eternitatea este viaţă infinită în act, deoarece există în totalitate şi nu consumă nimic din ea"; *„eternitatea este un zeu"*.[2]

*

Marele poem *Dumnezeu* [3] (54 de strofe a câte patru versuri fiecare) poate fi considerat un rezumat, la nivelul şi cu mijloacele imaginarului, al tuturor temelor discutate până acum. Este, potrivit lui T. Vianu, „o mare poemă cosmogonică, fără analogie în tot cuprinsul literaturii noastre lirice, dacă exceptăm *Scrisoarea I* a lui Eminescu".[4] Date fiind dimensiunile sale, nu ne-am propus să interpretăm decât acele fragmente

---

[1] *Enn.*, V, 6, 3, în ed. cit., II, p. 583. „Fiinţa este aceea prin care esenţa universală se apropie de toate entităţile inteligibile care există în realitate" (*CH*, p. 233).
[2] *Enn.*, III, 7, 4, în ed. cit., II, p. 175.
[3] B. P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 139. Apărut mai întâi în *Revista nouă*, an VII, nr. 3, 1894, poemul a fost apoi inclus în volumul *Sarcasm şi ideal* (1897).
[4] *Studii de literatură română*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1965, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

care se dovedesc a fi semnificative în raport cu direcțiile fundamentale prezentate pe tot parcursul studiului, acele pasaje care luminează, poate mai bine decât discursul teoretic, punctele nodale ale fenomenologiei spiritualiste hasdeiene.

Am putea considera acest poem un imn închinat cugetului creator, căci din acest avânt lăuntric originar își trage seva întregul șir de viziuni poetice. Actul de creație este arcuirea unui spirit nezăgăzuit ce trimite în lume săgeata gândului, a cărei țintă se află însă dincolo de lume, în universul infinit al nespațiului și netimpului. Or, doar un gând infinit poate atinge infinitul, doar cugetul, nemărginit el însuși, e în măsură să se înalțe până la ceea ce este fără de margini, în nemărginirea spiritului pur: „Eu nasc o cugetare, și dânsa-și ia avântul, / Nimic n-o mai oprește în spațiu sau în timp; / A mea-i și parcă-i alta, căci este fără margini; / A mea-i, și-i infinită, plutind în univers".”A *mea*-i și parcă-i alta", căci cugetarea *mea*, ca ființă limitată, ar trebui să se oprească la hotarul finitudinii umane, în pragul necuprinsului pe care nu-l întrevede. „A mea-i și parcă-i *alta*", căci gândirea mea mă depășește în nelimitarea ei, fiind infinitul încolțit în finit, în finitul fertil ce se nelimitează nu prin ceea ce în el este materie, ci prin spiritul purtător de cuget: „E infinit în mine nu omul cel de carne, / Nu hârca-i infinită, ci cugetarea mea". Cuprinsă de ceea ce nu poate cuprinde, cugetarea conține totodată în sine spiritul infinit, orizontul necuprinsului care îi deschide adâncul. Este partea infinitului în făptură, scânteia divină care nemărginește lăuntric („În mine-i infinitul [...] / S-ascunde-n cugetare ceva nemărginit"), dezvăluind ceva din taina nemuririi. Dezvăluire progresivă, apropiere doar, adulmecare a divinului sălaș, căci altfel, nefiltrată, lumina acestui adevăr nepieritor orbește, smintește pe cei nepregătiți să fie de-o ființă cu ea: „Nu dezvăli deodată altarul nemuririi: / Lumina-i amețește pe cei nedumeriți". Tot ce există în lumea sublunară se convertește întru înalt, se răsucește spre această lumină infinită. Transformare ce urmează cu necesitate treptele succesive ale unei metempsihoze progresive: „Din cremene-i o plantă, din plantă-i animalul, / Din om un înger naște, din înger un Isus...!". Fiecare eu individual năzuiește spre specia

Scanned with OKEN Scanner

ce îi este imediat superioară, dezmărginindu-se treptat, până la individualitatea dezmărginită în absolut, dobândindu-şi astfel pluri-conştiinţa deplină. Această conversiune este posibilă datorită pecetei infinitului pe care sufletul o poartă în sine, acelei scântei ce nu încetează să pâlpâie nici în cele care se află pe treapta cea mai de jos a scării evoluţiei: „O peatră la picioru-mi rostogolită jos, / Eu o luai în palmă ş-o netezii cu milă, / Zicându-i: chiar în tine-i un punct din infinit".[1]

Din acest *punct* originar predispus la dezmărginire începe urcuşul, creaţia de sine, căci punctul trăieşte, gândeşte, se mişcă, dobândind astfel o formă orientată, o dimensiune cu sens, o linie: „Prin punct se-ncepe lumea. Un punct dimensii n-are, / Nimic mai fără formă şi mai nepipăit; / Dar pune-l în mişcare, şi linia se-ntinde, / Şi linia-ţi dă totul: deci totul e-ntr-un punct". Fluxiunea punctului nu e o simplă mişcare a materiei ce naşte materie, ci devenire a unui suflet originat în sine, în ceea ce în sine e parte infinită, dezvoltare pe linia de lumină ce procesează din ideea divină întru care se converteşte apoi, ca înspre o origine la care revine fără să o fi părăsit vreodată cu totul: „Natura, firmamente, sistemele solare, / Cu toate câte-n ele şi printre ele sunt, / Cu-ncetul se dezvoltă din puncturi ce se mişcă, / Din puncturi ce se mişcă plecând din Dumnezeu". Plecând din sferele Ideii divine, desprinzându-se prin emanaţie din infinit, Unul devine plural, punctul se multiplică în puncte, în manifestările sale ipostatice, păstrând însă o esenţă identică celei din care acestea au fost generate. Ceea ce presupune, în planul naturii lor esenţiale, nemărginirea, forţa şi centralitatea; toate determinaţii afirmative sau atribute „pozitive" izvorâte din nedeterminarea originară, din

---

[1] Prin unele aspecte ale gândirii sale, Hasdeu se înrudeşte cu ultimul Victor Hugo, cel care, spre exemplu, în *Les Contemplations* – vol. II, *Aujourd'hui* (1843 – 1855), livre IV, XXVI, *Ce que dit la bouche d'ombre* – scrie: „ L'âme tomba, des maux multipliant la somme, / Dans la brute, dans l'arbre, et même, au-dessous d'eux, / Dans le caillou pensif, cet aveugle hideux". Hasdeu, notează N. I. Apostolescu, „citea tot ce avea legătură cu filosofia lui Pythagora, ca şi cu aceea a lui Plotin şi a neoplatonicienilor" (*L'influence des romantiques français sur la poésie roumaine*, ed. cit., p. 351). „Morfologia hierofaniilor primitive – notează Mircea Eliade – nu apare deci ca absurdă în perspectiva teologiei creştine: libertatea de care se bucură Divinitatea îi permite să ia orice formă, chiar aceea a pietrei sau a lemnului. (...) În definitiv, ceea ce e paradoxal nu este faptul manifestării sacrului în pietre sau în arbori, ci însuşi faptul că *se manifestă* şi, în consecinţă, *se limitează* şi devine *relativ*" (*Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 46).

Scanned with OKEN Scanner

nelimitatul absolut pur. În acelaşi timp însă, limitaţii ce nu limitează, căci punctul este originea şi centrul de forţă al propriei sale deveniri întru nemărginire, punctul de echilibru pe care se sprijină sfera universului: „Din Dumnezeu plecate, şi ele-s infinite: / Un punct nu se măsoară, fiind neţărmurit; / Din Forţa cea mai forţă plecând, şi ele-s forţe: / Un punct zideşte sfera, căci este centrul ei". Potenţa creatoare a punctului este o taină pe care gândul nu o poate cuprinde; în necuprinderea ei paradoxală (paradox izvorât din aparenta insignifianţă a dimensiunii sale, dar şi din faptul că ea transcende orice demers „doxal"), taina aceasta supra-raţională reprezintă temeiul întregii creaţii, neînţelesul în care se originează tot ceea ce fiinţează în deschiderea spre o înţelegere mai adâncă: „Nu-l înţelege mintea, nu poate să-l cuprinză, / Atât de mare este şi-i pare-atât de mic: / Minunea fără care în veci nu s-ar pricepe / Tot ce sentemeiază pe-acest nepriceput". Comprehensiunea nu ar fi cu adevărat cuprindere dacă ea nu ar accepta, la originea actului său, un necuprins din care toate se ivesc în înţelegere, un neinteligibil creator de sensuri, care doar astfel întemeiate sunt posibile şi inteligibile.[1]

Din izvorul acestui punct necuprins şi neînţeles se revarsă diversitatea a tot ce există în zarea înţelesului, căci multiplul nu poate exista fără a se recunoaşte pe sine într-un raport ce îl leagă de unitatea din care a procesat. Unitate de esenţă prin care „miriade de micuri infinite" se convertesc „la infinitul cel mare: Dumnezeu". Raportul dintre multiplu şi Unu este o comuniune întru dezmărginire, prin care ceea ce *există* în diversitatea existenţei se deschide spre ceea ce *este* în identitatea cu sine a esenţei. Este vorba de telegrafia iubirii, supremă lege înţeleasă ca act de transcendere de sine a sufletului înspre ceea ce, în sine, este prezenţă a principiului infinit: „Şi ceea ce născuse p-acele miriade, / Şi ceea ce le-nnoadă cu Unul infinit, / Şi ceea ce le-atrage unite laolaltă, / Cea mai supremă lege e legea d-a iubi!". Cugetul singur nu se poate înălţa până la infinit şi atemporal, căci, oricât de înaripat i-ar fi

[1] La fel cum lumina înţelegerii nu face decât să potenţeze misterul inepuizabil: „Lumină vreau! Dar niciodată / Lumina-ntreagă nu ni-i dată, / Ci totdeauna c-un mister" (*Epigrame. I. Spirit şi spirit*, în *Opere*, I, ed. cit., p. 231).

Scanned with OKEN Scanner

avântul spre dezmărginire, el rămâne limitat la ceea ce poate cuprinde în hotarele înguste ale condiției sale materiale, pribegind umilit în spațiu și în timp: „Și cugetarea-mi plânge, tânjind de umilință: / Pân' la final – îmi zice – nu-i chip să mă ridic". Doar gândul extaziat de ceea ce nu poate cuprinde, ridicându-se dincolo de natura sa, în extazul necuprinsului cu gândul, reușește să restaureze raportul originar, unitatea de esență prin care sufletul convertit se regăsește în necuprinsul divin, infinit în infinit: „Extazul singur numai atât de sus se-nalță; / Extazul, care leagă pe-un om cu Dumnezeu!". „Extazul...ce-i extazul? O clipă seculară, / În care vezi atâtea trăite și trăind, / Încât un veac îți pare...". Gândul extaziat își transcende propria dimensiune temporală pentru a se transforma în viziunea de-o clipă a eternității, ieșind din sine pentru a intra în eternitatea unei clipe ce comprimă în sine, ridicându-le la nivelul esenței, toate momentele existenței (și existențelor) anterioare. Doar trupul suferă în pragul morții, murind în clipa în care sufletul renaște; doar sufletul se trezește în nemărginirea destrupării, în beatitudinea de-o clipă a regăsirii de sine; „doar sufletu-n extaz / Nu știe de durere, petrece, cântă, joacă, / Trăiește luni o clipă, o clipă, nu mai mult". Extazul nu durează, viziunea e efemeră; aceasta însă doar în comparație cu timpul ce curge în lumea materiei. De aceea, extazul nu poate fi mental, căci gândul care ar dori să-i surprindă trăirea nu mai e gând, nu mai poate fi decât răs-gând, trădare de sine sau deformare a viziunii de-o clipă în discurs rațional, în cuvinte fără sfârșit neînstare a cuprinde nesfârșitul. Îl intuiesc abia în rezonanța pe care o lasă în urmă un sunet degrabă pierit, în ecoul muzicii astrelor, reverberat până la nota cea mai impură, răscolind în răcita cenușă, din care s-a smuls, un fior repede stins: „Extazul n-are-a face cu clapele din creier, / Deși-n clavir răsună, spunându-i ce-a simțit: / O poveste lungă, cuvinte și cuvinte, / Măcar c-a fost o clipă, nu mai mult". Adevăratul extaz fiind o răpire, o ieșire din sine sau o smulgere din firea cea materială, sufletul devine percepție absolută, spirit în comunicare cu suprafirescul: „Extazul mă răpește. Aud Divinitatea".

Discursul divin ce urmează nu e alcătuit din cuvinte, e un singur cuvânt ce-și rostește ființa, Cuvântul fără cuvinte, Lo-

Scanned with OKEN Scanner

gosul pur: „Mă-ntrebi: ce-s Eu? iubire. Mă-ntrebi: ce fac? iubesc. / De n-aş urzi, pe cine Mi-aş revărsa iubirea? / Ca să iubesc, Mă sfâşii, urzind din Mine lumi!". Divinitatea este iubire atât în datul naturii sale definitorii, cât şi în actul prin care creează lumea. Preaplin al iubirii pe care îl revarsă în chiar actul creației, actualizându-şi potența preaiubitoare. Creație necesară, căci divinul plăsmuieşte din propria-i substanță, aflând astfel în făptura creată obiectul asupra căruia îşi poate exercita duhul creator. „Tot ce urzesc din sânu-Mi, e urzitor la rându-i. / Pornind din Mine, este un microcosmic Eu, / Ce l-am născut să crească în plină libertate: / Să se renască singur, mai sus şi iar mai sus". Divinitatea nu creează fără a sădi în fiecare făptură sămânța creatoare; creația divină este la rândul ei recreatoare în ființele create. Eul crescut din sămânța divină este supra-organismul care, singur, reproduce la scara ipostazei sale, modelul cosmic ce i-a dat naştere. Model în ceea ce priveşte esența naturii sale, căci eul este liber în existență, în experiența voluntară individuală pe care o poate converti, înălțând-o treaptă cu treaptă, readucând-o la esență. „Un germen de voință se mişcă chiar şi-n peatră. / E adormit, e leneş: o umbră de impuls; / Dar când se redeşteaptă, mijeşte-n peatră muşchiul, / Iar de la muşchi la Spirit – se-ntinde scara-n timp". Germenele de voință este liberul arbitru prin care eul îşi orientează devenirea, încercându-şi libertatea în raport cu timpul ce-i măsoară existența. Un simplu reflex al posibilului mai întâi, latență cufundată în somnul materiei, el îşi dobândeşte conştiința de sine. Doar astfel poate fi voință liberă, încolțind din trupul cel mai sterp, urcând pe scara timpului (şi a timpurilor) până pe ultima treaptă, împlinindu-şi acolo devenirea în rodul nemărginit al spiritului. „Cu cât voința este mai forte, mai călită, / Cu-atâta se iuteşte s-ajungă mai curând, / Căci orice punct se-ntoarce pe sânu-Mi: să se-nşire / În salba de luceferi un nou mărgăritar". Liberul arbitru este cu atât mai stăpân pe lucrarea pe care o are de îndeplinit, cu cât el e supra-vegheat de „fatalitatea" providențială inconştientă; cu atât mai mult cunoaşte el calea de întoarcere, îndrumând sufletul înspre originea sa divină. Punctul din care toate au pornit se resoarbe astfel, la capăt de drum, în izvorul care i-a dat naştere, strălucind în lumea de sus ca *spirit* renăscut din pro-

Scanned with OKEN Scanner

pria sa cenuşă. „Reintră iar în Mine, iubirea înmiită, / Din tot ce el iubise în sutele de vieți", căci, ajuns din nou sus, spiritul este o ființă desăvârşită, împlinită în experiența unei iubiri absolute, acumulată din însumarea tuturor iubirilor din existențele anterioare. Astfel încât aceste „iubiri de el trăite, trăite şi rămase" formează „un ocean într-însul", un adânc în care se cuprind „iubit şi iubitor". „Ş-aceste oceanuri se tot desfundă-n Mine", în preaplinul divin al iubirii revărsate, spiritul cufundându-se, prin tot ceea ce în el înseamnă iubire primitoare, în oceanul ce din iubire i-a dat naştere. Ceea ce e primit, ca iubire acumulată în sine, se întoarce împlinit în iubirea ce se oferă pe sine, jertfindu-se întru slava celui Creator şi iubit între toți: „Şi jertfa-i Îmi închină miresme iubitoare". Conversiunea apare astfel ca reflex al procesiunii văzută drept flux luminos, drept „rază de iubire". Este vorba de o procesiune conversivă, de o dublă mişcare ce trebuie înțeleasă ca o singură rază de lumină, coincidență ce face ca fiecare punct al liniei care uneşte Creatorul de ființa creată să fie în acelaşi timp un moment al *plecării* şi unul al *întoarcerii*. Ceea ce emană în rază este tocmai ceea ce revine, înălțat însă pe o altă treaptă a devenirii, reînviat la o nouă viață îmbogățită cu toate viețile trăite până atunci. Multiplicitatea ipostatică nu e ca atare, până la sfârşit, decât unitate în continuă creare şi recreare de sine, trecută prin filtrul preschimbărilor succesive, cernută în clocotul prefacerii, în jertfa libertății renăscute din tot ceea ce face libertatea cu putință: „Arhanghelii din sânu-Mi porniți ca neşte puncturi / De mii şi mii de veacuri, apoi filtrați pe rând / Prin petre şi prin plante, prin animali, prin oameni / Când se rentorc în Mine, triumfători atleți, // Cea rază de iubire, primită la plecare, / Mai vie şi mai vie ş-acuma curcubeu, / Îi zbuciumă, îi fierbe, îi face să urzească, / Şi Eu: din nebuloase îi las a cerne sori!".[1]

Discursul divin, pe care l-am expus în ceea ce ni s-au părut a fi semnificațiile sale esențiale, e însoțit de faptă. Logosul nu e în realitatea sa adâncă discurs, ci act creator, verb ziditor

[1] Întrucât „există numai Dumnezeul armoniei universale" (*ICR*, p. 357), el este „acel Alfa Omega, fără de care spiritul şi materia ar rămâne într-un perpetuu divorț" (*Materia, spiritul şi divinitatea*, an IV, nr. 8, 1873; *apud SF*, p. 115), unitatea contrariilor ce leagă începutul şi sfârşitul, „dezlegându-le" sensul.

Scanned with OKEN Scanner

de lumi: „Şi când vorbea, Cuvântul, urnind acele puncturi, / Le răspândea din suflu-i, şi fiecare punct / Lua câte-o figură, un calapod, o formă: / Materia se-ncheagă având o forță-n ea". Creația presupune *formare*, o așezare în formă a ceea ce e inform, şi *figurare*, o închidere în figură a ceea ce e nefigurat, căci încă nu are chip. Este însă totodată o trans-formare şi o trans-figurare, căci nimic din ce e creat nu trăieşte fără să fie însufleţit, dincolo de forma sa materială, nu se încheagă fără să fie învestit, dincolo de figura sa aparentă, de un suflu întemeietor de ființă. Nici un spirit fără materie, dar, în acelaşi timp, nici o materie fără spirit, fără forța care uneşte universul şi pune în mişcare roata devenirii: „Materie şi forță! Din Forța cea supremă / Ce-i numai forță, una, monadă fără țărm, / Orice se desfăşoară, orice se desdrumează, / Rămâne forță, însă c-un strai de individ". Din omnipotența divină, nemărginită în absolut, monadă unică şi indivizibilă, tot ceea ce procesează rămâne putere spirituală, păstrează esența energetică infinită, întrupată în *persona*, în individualitatea limitată a eului conştient şi a sub-organismului material. În ciclul reîncarnărilor succesive însă, ce urmează firul evolutiv al unei metempsihoze treptat progresive, învelişul material se transformă pe măsură ce sufletul-*anima* urcă încă o treaptă a devenirii. Suflet care, conform metensomatozei, rămâne acelaşi (deşi, în cursul încercărilor trupeşti, îşi purifică treptat lumina propriei vieți); cel care se schimbă este doar trupul, veşmântul corporal, din ce în ce mai transparent, până când, eliberat de povara materiei obscure, devine supra-organism spiritual, aură a sufletului dezmărginit, epidermă pneumatică, energie pură: „Şi straiul se transformă. Prin vieți evolutive / Treptat se subțiază, ajunge străveziu, / Nepipăit, elastic, întreţesut cu forța, / A cării e pojghiță: un corp molecular".

Universul nu e *doar* materie (viziune naturalistă), după cum nu e nici *doar* spirit (viziune filosofică), ci îngemănare a materiei cu energia, a sufletului cu spiritul (viziune poetică): „Naturalistul, care din jos în sus învață, / Materie visează în

Scanned with OKEN Scanner

universu-ntreg. / Din sus în jos cu fală priveşte filosoful, / Şi-i pare numai forţă. Se-nşeală amândoi. // Poetul singur ştie, extaticul prin care / În jos zâmbeşte cerul, pământul plânge-n sus; / Şi el, plăpânda harpă, vibrează totodată / Cu Dumnezeu-iubirea şi cu iubirea-om".[1] Viziune extatică a corelaţiilor şi armoniilor universale, a devenirii înţelese („văzute") ca procesiune-conversiune care uneşte, în aceeaşi rază a iubirii împărtăşite, Creatorul şi fiinţa creată. Revelaţie ce se oferă omului doar pentru ca acesta, astfel luminat, să-şi poată duce solia până la capăt. Până la capătul lumii şi al fiinţei, de unde toate purced şi unde toate revin, pentru a pleca din nou şi a se întoarce pururi, într-o necurmată devenire de sine: „Văzui eternitatea... De ce m-am mai întors? // De ce? Căci fiecărui e dată o solie. / Mai are pân'la ţintă apostolatul meu. / Răbdare, şi-nainte! Când voi sosi la capăt, / Să cânt cu serafimii: / O, Dumnezeule!".

[1] Dând glas pasiunii romantice pentru sinteză, intuiţiei totului şi corespondenţelor ce le leagă pe toate în aceeaşi unitate, Hasdeu nu valorizează existenţa fragmentară, reducţia la semnificaţia „părţii" în dauna „întregului": „A nega spiritul sub simplul cuvânt că nu se demonstră prin fizică – spune el în *Materia, spiritul şi divinitatea* – este o procedură tot aşa de nelegitimă ca şi negarea materiei sub simplul cuvânt că nu se demonstră prin metafizică. (...) Filosoful care studiază spiritul pe o cale materială şi închide materia în criteriul raţiunii, este un ciudat filosof" (în *Columna lui Traian*, an IV, nr. 18, 1873; *apud SF*, pp. 114, 115). Sau, într-o formulă mai sintetică: „Ştiinţa înregistrează numai ceea ce ştie; poezia ghiceşte ceea ce nu ştie; şi se poate întâmpla ca ştiinţa să vină mult mai în urmă spre a constata prin fapte ceea ce poezia descoperise deja prin inspiraţiune" (*Evreul în Shakespeare*, în *Columna lui Traian*, I, nr. 14).

Scanned with OKEN Scanner

„ZAREA DINTRE ARBORI"

Eshatologie şi fenomenologie spiritualistă

După propria-i mărturisire, Hasdeu a avut intuiția supraorganismului spiritual şi, implicit, a unui început de dezmărginire, într-un vis pe care l-a transpus în limbaj poetic. Citățm aceste versuri,[1] atrăgând atenția, pentru început, asupra unor teme discutate în studiul nostru: moartea ca prag de trecere înspre o nouă viață; revelația de o clipă; dedublarea eului în „eu" terestru, prizonier în trup, şi „eu" desprins din materie, a cărui viziune „de sus" reprezintă pluriconştiința ce rememorează ipostazele întrupărilor anterioare; transparentizarea şi spiritualizarea imaginii sufletului, energie pură alcătuită din abur şi lumină; vederea suprarațională ce desluşeşte tainele lumii şi ale gândului, dincolo de spațiu şi de timp:

„Şi am murit fără s-o ştiu;
Părea că-i adormire,
Căci nu eram nici mort, nici viu
Simțind o nesimțire;
Apoi o clipă n-a trecut
Şi două firi depline,
Doi *eu* întregi s-au desfăcut
Dintr-un singur mine.

Eram un *eu* încremenit
Jos, cu condeiu-n mână;
Sus, *eu* celălalt priveam uimit
La fața-i de țărancă;
Şi mă-ntrebam: cum de putui

[1] *Sic cogito*, pp. 140-141. Apărute în *Revista nouă*, din 15 nov. 1888, ele nu figurează în antologia poetică din *Opere*, I, ed. cit.

Scanned with OKEN Scanner

Să-ndur, o, Doamne sfinte!
Cincizeci de ani în pielea lui,
Eu – inimă şi minte!

Dar ce sunt eu? Şi m-am văzut
Icoană mult mai vie
A *eului* meu din trecut
Plăpândă, străverzie,
Elastică neînchipuit,
Neînchipuit de fină...
Un vis, de Mircea zugrăvit
Din abur şi lumină!

Ochirea-mi pătrundea uşor
Din zare până-n zare;
Citeam fățiş a tuturor
Ascunsă cugetare;
Eram stăpân să mânuiesc
Acel curent subțire,
Pe care oamenii-l numesc
Prevăz şi presimțire..."

Pornind de la acest text, adăugăm succintelor observații preliminare trei excursuri finale, în care vom încerca să nuanțăm câteva aspecte legate de semnificația simbolurilor eshatologice în fenomenologia spiritualistă hasdeiană.

1. *Cel de jos în vederea celui de sus: moarte şi înviere*

„Este o eclectică fuziune între paganism şi creştinism în conştiința poporului. Şi zicând acestea, noi nu avem în vedere – subliniază Hasdeu – paganismul grec sau latin, ci paganismul în genere, care – aproape pretutindeni, în regiunile cele mai diverse şi la popoarele cele mai eterogene – stă în divergență cu tradițiunea creştină specifică asupra poziținii Paradisului. [...] Şi nu este greu de ghicit originea cea antropologică a acestor credințe pagane generale. Imaginațiunea popoarelor primitive, în orice epocă şi-n orice țară, vede un intim paralelism între *moartea Soarelui*, când se isprăveşte, ziua,

Scanned with OKEN Scanner

şi între *apusul omului*, când se curmă viaţa. Ochiul priveşte luminosul glob dispărând în undele oceanului. Tot într-acolo dară, spre o binecuvântată insulă din sânul depărtatului Occidinte, călătoreşte şi sufletul răposatului: « Ei vieţuiesc fără grijă în insula celor ferice / Lângă Oceanul adânc, cu valuri învolburate, / Neînfricaţii eroi. Acelora roada cea dulce / Brazda le-o dă, fără muncă, din an, în trei anotimpuri. » (Hesiod, *Op. et dies*, 165).[1] Tot aşa la români, paradisul « în genoe în apusul soarelui » este un product indigen, un rest paganic, pe care creştinismul l-a găsit împietrit pe pământul Daciei, şi pe care nu numai n-a putut să-l răstoarne, dar a mai fost silit de a lăsa Occidintului caracteristicul nume de *sfinţit*".[2]

Referindu-se la *Legenda lui Avram*, scriere apocrifă bizantină, Hasdeu constată, pe de o parte, că paradisul creştin se află la răsărit, dovadă şi orientarea bisericilor noastre, pe când paradisul păgân e situat la apus. Pe de altă parte, „genoe în apusul soarelui", imagine ce apare în legenda citată mai sus, ar fi genunea sau adâncimea, un lac mare, un ocean, înfăţişându-se imaginaţiei populare ca o „gură" a pământului, iar vechilor greci drept locuinţa fericiţilor, acolo unde apusul (atât cel al soarelui cât şi cel al omului) este *(a)sfinţit*, ca atare consacrat, [3] printr-o inversiune de tip eshatologic, la nivelul liminar al maximei sale profanări. Hasdeu citează în acest sens – în capitolul intitulat *Migraţiunile postume ale sufletului* – şi textul unui bocet bănăţean (*Petrecerea mortului*): „Suflet despărţit, / De multe mâhnit, / Pleacă şi se duce / Marea o ajunge", marea la care ajunge sufletul mortului călătorind spre apus şi peste care trebuie să treacă în lumea cealaltă fiind Oceanul grecilor.[4] În sfârşit, în creaţiile populare, acea mare se numeşte Sorbul-pământului, care formează un hotar între cele două lumi: „Lumea noastră şi lumea cealaltă, către care moartea mână pe om, sunt despărţite prin « Sorbul-pământului », adecă printr-o adâncime care soarbe sufletele",

---

[1] Hesiod, *Opere*, Bucureşti, 1973, p. 64 (n. n.).
[2] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, II, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, p. 168. Vom cita în continuare această lucrare sub sigla *CB*.
[3] *CB*, pp. 166-167.
[4] *Ibid.*, pp. 495, 499.

Scanned with OKEN Scanner

aşa cum menţionează versurile bocetului: „Vine Marea mare, / Vine-n tulburare, / Greu urlând / Şi urducând, / Toată lumea spăimântând: / Unda sa aduce, / Lumea s-o îmbuce".[1]

Insula celor fericiţi, lângă oceanul adânc, aşa cum apare menţionat la Hesiod în versurile citate de Hasdeu, este, potrivit lui Homer, „la capătul lumii, pe Câmpiile Elizee",[2] tărâm al fericirii veşnice situat pe malurile lui Okeanos (sau imaginat ca insulă inaccesibilă muritorilor), unde celor strămutaţi încă din timpul existenţei pământeşti li se dăruieşte viaţa fără de sfârşit.[3] Nu e vorba de Olimp, ci de un tărâm de mijloc locuit de muritorii care obţin în dar nemurirea, astfel încât sufletele celor care ajung în „Insulele fericiţilor" (sub chip de „fericiţi muritori") nu s-au desprins de eul lor fizic. Prin urmare, nu viaţa e părăsită, ci lumea oamenilor, potrivit unui străvechi cult al morţilor întemeiat pe credinţa că „sufletele celor morţi erau înălţate la rangul de spirite puternice, capabile să acţioneze conştient", dobândind o formă de viaţă superioară, nemuritoare.[4] Câmpiile Elizee (termen ce provine de la *heliosis*, expus la soare) sunt un loc al noii vieţi intrate în lumina veşniciei, „câmpie însorită", cum o numeşte Homer, care „creşte în razele soarelui".[5] Câmpii situate „la capătul lumii" sau „la marginile pământului", după Homer, adică locul până unde se întinde şi unde se opreşte umbra globului nostru.[6] După eshatologia mitului din *De facie* a lui Plutarh, doar spiritul pur se reîntoarce la principiul său solar, pe când sufletul eliberat de materia corporală se opreşte în zona selenară. Or, distanţa dintre pământ şi acest spaţiu lunar este un purgatoriu, o prăpastie (*genune* sau *sorb al pământului*) care trebuie depăşită. Sufletul păstrează ca atare *forma* corporală, fiind o imagine (*eidolon*) fantomatică de esenţă lunară. „Nici mort, nici viu", spune Hasdeu, dobândind o existenţă intermediară între moarte şi viaţă (fericit muritor), sufletul simte ceea ce în

---

[1] *Ibid.*, pp. 494, 496.
[2] *Odiseea*, IV, 560.
[3] *Cf.* E. Rohde, *Psyché*, ed. cit., pp. 77, 97.
[4] *Ibid.*, pp. 78, 96, 100.
[5] Porphirius, în Stobaeus, *Eclog. physic.*, 49, 61. Poate fi mitica insulă Syrie (*Odiseea*, XV, 403 ş. u.), aflată în drumul soarelui, departe în *vest*, unde soarele se întoarce spre a-şi relua călătoria, dincolo de hotarele lumii (*cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 78).
[6] *Cf.* F. Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, ed. cit., p. 392.

Scanned with OKEN Scanner

materia trupului n-a putut niciodată simți, privește cu uimire, se vede *icoană* vie, destrupată, a manifestării sale corporale din trecutul conviețuirii cu materia. Nu e prin urmare spiritul pur, cel care părăsește viața pământească de care nu îl mai leagă nimic, ci sufletul încă în raport cu lumea de care totuși s-a desprins.

Dacă, după Homer, câmpia elizee este fața întoarsă spre cer,[1] iar cealaltă este întoarsă spre pământ, ca doi antipozi lunari, pentru pythagoreici „Insulele Fericiților" sunt „soarele și luna".[2] Potrivit lui Macrobius, unii platonicieni așezau luna la granița vieții și a morții, spațiul supralunar (solar) fiind sălașul sufletelor nemuritoare, în timp ce spațiul sublunar este cel al morții. Reluând teoriile expuse de Numenius, Cronius și Porphirius, el afirmă că sufletele care coboară în lume străbat poarta Cancerului, aflându-se în tărâmul morții; ele nu regăsesc adevărata viață decât întorcându-se la roata zodiacului prin poarta Capricornului.[3] Altfel spus, în procesiune sufletele intră odată cu soarele în solstițiul de vară, atingând un maxim al *răsăritului* și luminozității. În conversiune, ele intră în solstițiul de iarnă, adică într-un declin absolut al solarității ajunse la *apus*. Prin urmare, sufletele renasc în amurgul sau la asfințitul soarelui și al vieții terestre. La Hasdeu, în contextul strămutării și al transfigurării, eul încremenit *jos* este uniconștiința rămasă captivă în suborganismul trupesc, deja ex-om pentru celălalt eu, „inimă și minte", ajuns *sus*, acolo unde e imagine destrupată, pluriconștiință întrețesută cu un supraorganism elastic, străveziu, urzit „din abur și lumină". Cu alte cuvinte: determinare procesivă a „jos"-ului mărginit în „rolul real" și supra-determinare conversivă a „sus"-ului infinit în „rolul ideal". Ceea ce este pătruns „din zare până-n zare", prevăzut și presimțit, e destinul înalt al sufletului, drumul pe care îi e sortit să se înalțe, răsucirea lui de jos în

---

[1] În legătură cu sacrul ceresc, M. Eliade precizează că pentru cel care „se înalță" (sufletul defunctului privilegiat), „*Înaltul* devine, în chip firesc, un atribut al divinității" (*Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 56).
[2] Iamblichos, *Viața lui Pythagora*, 82.
[3] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 396.

Scanned with OKEN Scanner

sus.[1] Devenit „icoană sfântă",[2] el se înalță dincolo de sine, act de transcendere posibil prin iubirea sacră. Astfel încât, împărtășindu-se *în sus* cu lumina diafană, iar *în jos* cu substanța materială, al doilea eu (cel ocult, nemuritor) are acces la dezmărginire; ascensiunea lui reprezintă dimineața noii vieți, care se des-face din chiar stingerea *in-solită* a trupului . Și aceasta întrucât moartea soarelui, ca și apusul omului, marchează momentul despărțirii de ziua lumească și de viața exilului pământesc. Doar cel aflat jos poate renaște, la asfințitul unui ciclu, *sfințit* în propriul său apus, predispus să guste sus din răsăritul veșniciei. „Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța" (*Matei* 23, 12). Întreaga perspectivă apare astfel răsturnată. Sufletul înscris sus pe curba descendentă a procesiunii începe să renască pe pragul cel mai de jos de unde se înalță curba conversiunii. Pentru vederea *de sus*, tot ce se află jos nu e decât manifestarea mundană, deja trecută, a principiului,[3] iar josul e deja sus, conform unei ierarhii în continuă mișcare, în care inferiorul reprezintă condiția de posibilitate a existenței superiorului.[4] În sens riguros eshatologic, sufletului îi e dat sfârșitul pentru a putea primi la sine începutul, pentru a fi cu adevărat acest Început nesfârșit.

---

[1] „Orișicare « eu », spune Hasdeu, trebuie să se dezvolte de jos în sus" (*Sic cogito*, p. 109), căci – așa cum citim în poemul *Așteptând* – „sus mi-e duhul". Conform înțelegerii „cardiace" (sau cordiale), omul „suișuri în inima sa a pus" (*Ps.* 83, 6), pentru a se putea înălța, spune Sf. Grigorie de Nyssa, „prin împreunarea naturii de jos cu natura mai presus de fire" (*Despre învățătura creștină*, VI, în *Despre suflet și înviere*, Ed. Herald, București, 2006, p.134).

[2] Platon, *Phaidros*, 254 b.

[3] „Căci totul se află Sus, nimic nu este jos. Li se pare doar celor care nu cunosc" (*Odele lui Solomon*, 34).

[4] În mitul lui Er, Platon relatează că „de acolo, deodată, fiecare suflet a fost purtat în sus, fiecare în altă parte, spre a se naște și țâșneau sufletele întocmai ca niște stele căzătoare", important fiind totuși pentru ele să se țină mereu „de drumul cel de sus" (*Republica*, 621, b, c). Chiar dacă e formulată într-un alt context, observația Danei Shishmanian, din studiul *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, este valabilă și în acest punct al cercetării noastre: „Ceea ce este muritor și divizat e necesar eliberării a ceea ce este nemuritor și indivizibil: dacă lumea nu ar exista, ea ar trebui inventată" (în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, ed. cit., p. 482). La fel, în contextul prezentat de noi, dacă lumea de jos nu ar exista, ea ar trebui inventată pentru ca cea de sus să se poată deschide sufletului.

Scanned with OKEN Scanner

2. *Între dulceața trupului și șovăirile sufletului*

Menționând vectorii principali ai doctrinei bogomilice („eternul antagonism între principiul binelui și principiul răului, între Paradis și Infern, între Dumnezeu și Satana"), Hasdeu adaugă: „Dar șovăirile sufletului omenesc între aceste două extreme nu se desfășoară aci *obiectivamente*, ca în Apocalipsul lui Paul sau în Călătoria Maicei Domnului, unde drama se joacă de-naintea unui spectator pus în afară, ci într-un mod *subiectiv*; sufletul în agonie cugetă cu îngrijire la ceea ce i se poate întâmpla lui însuși".[1] Drama eshatologică se consumă în interioritatea singurului personaj care apare pe scena acestei dureroase treceri, căci acum, în „munca ceasului de moarte", sufletul nu numai că trebuie să se despartă de trup, dar nu are – se pare – nici un spectator care să asiste la acest adevărat cutremur al ieșirii din scenă. Și totuși, îngerii îi asistă tragica singurătate, călăuzindu-i mustrător despărțirea: „Eși, suflete din trup", îi spun ei – conform textului bogomilic citat de Hasdeu[2] – „să te mutăm din această lume". „Munca morții" nu e decât această desprindere moșită angelic, „paharul de moarte amară" pe care sufletului îi e dat să-l bea[3] pentru a marca părăsirea tuturor celor, acum, nefolositoare, precum iubirea ori „dulceața" trupului. Chiar dacă psiho-drama se desfășoară în mod subiectiv, cum spune Hasdeu, ea presupune pe de o parte delimitarea de tot ceea ce înseamnă exterioritate mundană, de falsa „dulceață" a celor trupești, pe care doar „amarul" morții o poate săvârși; pe de altă parte însă, „atunce când se va trage sufletul deîn toate încheeturile", el se va re-trage din trup ieșind în afara lui. Acest nou exterior nu e de data aceasta cel al mundaneității, ci rodul transformării prin care interiorul se revarsă în exterior, devenind acum de necuprins, și în care lumea însăși rămâne exterioară. Sufletul „mutat" din această lume, asumându-și o altă interioritate,

---

[1] *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 315.

[2] *Ibid.*, pp. 324 – 325.

[3] „Sufletul din apă bea, / Și el lumea o uita", așa cum apare în bocetul *Petrecerea mortului*, citat de Hasdeu (*CB*, p. 498). Aceeași virtute amnezică o are apa băută din râul Nepăsării și al Uitării, în mitul lui Er: „cel care bea, de fiecare dată uita totul" (Platon, *Republica*, 621 a).

Scanned with OKEN Scanner

deschisă de taina schimbării la față, intră în lumina adevăratei vieți.[1]

Hasdeu remarcă faptul că, adăugându-se vectorilor fundamentali ai doctrinei bogomilice amintiți mai sus, „metamorfozele cată să fi jucat şi ele un rol însemnat în poezia poporană a albigenzilor, de vreme ce ei credeau în metempsicoză. Toate acestea se aplică deopotrivă bine la celelalte secte creştine dualistice".[2] Prin urmare, transformarea de care vorbeam decurge conform parcursului metempsihozei, ca în toate doctrinele dualiste care se revendică din trunchiul comun al Gnozei. Hasdeu dă drept exemplu aşa-numita „baladă a metamorfozelor" (*Cucul şi turturica*), text ce ar avea la bază un mit existent la sectele dualiste medievale. Iată legenda citată: „Satan, după ce zidise lumea cea materială, vroia cu orice preț să facă pe om. Corpul a ieşit cum a ieşit, dar nu se mişca, lipsind sufletul. Atunci demonul s-a decis a fura din cer un înger, pentru ca să-l bage în corpul cel ne-nsufleţit al omului". După care urmează scenariul binecunoscut al seducției.[3] Aşa cum se poate lesne remarca, textul în cauză nu se referă la ieşirea sufletului din trup, ci la modul în care el e făcut să intre într-un trup prefabricat dar neterminat, ca atare inferior, pe care e obligat să-l însufleţească. Este firesc ca un astfel de suflet angelic, închis în corpul materiei demonice, să caute să iasă din el, căci nu viața pe care o insuflă acestuia e semnificativă, ci propria lui viață pe care trebuie să o elibereze. De aici şi antisomatismul declarat al doctrinelor ce subîntind astfel de mituri dualiste. Potrivit lui Hasdeu, „această

---

[1] Aceeaşi „textură" bogomilică citată de Hasdeu prezintă darurile şi frumusețea celor drepți la ziua Judecății: „Lumina-va fața lor ca stelele în cer. Unii vor fi luminați, alții şi mai luminați (...); unora le va fi fața ca lumina lunii, alții ca lumina zilei..." (în *loc. cit.*, p. 329).

[2] „Între albigenzi şi bogomili – continuă el – nu era aproape nici o diferență pronunțată. Cât pentru pauliciani şi mai cu seamă manihei, ne ajunge a aduce aminte imaginațiunea orientală şi contactul lor direct cu zoroastrismul" (*op. cit.*, p. 399).

[3] *Ibid.* Pasajul citat apare în textul apocrif bogomilic *Interrogatio Johannis*, în legătură cu cei doi îngeri pe care Lucifer îi face să intre în corpul lui Adam şi în cel al Evei, corpuri pe care el însuşi le-a modelat din noroiul pământului. „Îngerii plânseră îndelung văzându-se acoperiți cu acest înveliş muritor în forme divizate", umiliți de condiția bipartiției sexuale, despărțiți de rădăcinile lor cereşti, nevoiți să îndeplinească lucrarea cărnii (*apud* Dana Shishmanian, *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, în *op. cit.*, p. 480).

legendă circula atunci între sectele dualistice, [...], cu diferite variațiuni, cari însă toate aveau în vedere de a lămuri în ce mod Satan, prin perfidie, a izbutit a da corpului uman, fabricat de către dânsul, sufletul vieței, emanat de la Dumnezeu"; mai mult, cu referire la balada amintită mai sus: „din Persia, fie mai direct prin manihei sau prin pauliciani, fie mai indirect prin bogomili, această baladă a străbătut în România".[1]

În acest context, Hasdeu îl evocă pe Neagoe Basarab, „acest Marc-Aureliu al Țării Româneşti, principe, artist şi filosof",[2] ale cărui *Învățături către fiul său Theodosie* ar conține un filon de extracție bogomilică, mai ales ultimul capitol invocat de Hasdeu („Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eşirea sufletului său"), unde cărturarul vorbeşte despre trecerea sufletului „prin vămile cele înfricoşate" şi „prin vămile cele nefățarnice". Hasdeu face referire la o problemă ce apare în două texte apocrife bogomilice pe care le aminteşte (*Pseudo-apocalipsa lui Ioan* şi *Apocalipsa lui Pavel*), şi anume la ceea ce el numeşte *„programa cea psihică"*,[3] adică sufletul omenesc la ieşirea din corp şi după această ieşire. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, dacă temele bogomilice au pătruns în România prin filiera literaturii populare, înseamnă că textul lui Neagoe este rodul împletirii a două direcții ireconciliabile, credințele şi miturile ce alcătuiesc aşa-numita literatură populară şi corpus-ul doctrinar creştin ce hrăneşte gândirea teologică bizantină. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât credințele populare amintite nu sunt la rândul lor creații pure, ci, receptând influențe aluvionate din toate zările spiritului, ele se prezintă drept un mare mozaic ce provoacă exegeza, solicitând noi şi noi orizonturi interpretative. Hasdeu însuşi e conştient de acest lucru atunci când afirmă că „sub raportul credințelor poporane în genere, orice unilateralitate e periculoasă. Zecimi de secoli şi zecimi de neamuri concurg adesea, mai mult sau mai puțin, la formațiunea unei singure asemeni credințe. În acest mod, o explicațiune este metodică numai atunci când lasă cu rezervă câte o portiță deschisă pentru alte explicațiuni

---

[1] *CB*, pp. 400, 401.
[2] *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 316.
[3] *Ibid.*, p. 322.

Scanned with OKEN Scanner

ulterioare subordonate".[1] O astfel de *concurgere* vizează şi propria noastră interpretare, cu privire la tipul de dualism funcțional în *Învățăturile* domnitorului, şi putem de pe acum subscrie la mărturisirea lui Hasdeu, deşi concluziile la care vom ajunge vor fi diferite: „dacă textul nostru – spune el – n-ar avea alt merit decât acela de a ne aduce indirectamente la Neagoe Basarab [...] şi tot încă ar fi mult".[2] Prilej nimerit pentru o ultimă contextualizare.

3. *Asomatism versus trup îmbrăcat în nemurire*

Reducție fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanțului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconştientului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creațiile culturale româneşti, atât pe latura spiritualității creştine, cât şi pe cea a sensibilității estetice, aşa cum se întâmplă cu *Învățăturile* lui Neagoe Basarab.[3] Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcțional în sensul împletirii a două tendințe, *aulică* şi *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale şi populare ori hieratice şi dinamice, aceste tendințe îmbină în esență religiosul şi laicul ce dau încă seamă de autoritatea modelului originar. Trebuie subliniat însă, în termenii teoriei efectului estetic propusă de W. Iser, că repertoriul textului (*i. e.* ideologia dominantă), ce se impune inițial ca temă de prim plan, e împins în fundal de o temă concurențială (*i. e.* interferențele literaturii populare), devenind orizontul unui context nou. Recontextualizarea, prin mobilitatea continuă a raportului temă – orizont, îl determină pe exeget să privească textul drept un palimpsest ce lasă să se întrevadă această subtilă întrețesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creştine, se alătură lumii fermecate a « romanelor » populare, concretizându-se astfel dualismul esențial, acela dintre aulic şi

---

[1] *Ibid.*, p. 495.
[2] *Ibid.*, p. 322.
[3] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971. Citatele fără altă mențiune aparțin acestei ediții.

Scanned with OKEN Scanner

popular, sacral şi terestru, hieratic şi dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanţului milenar".[1] Înseamnă că *unitatea* operei nu e dată atât de însumarea celor două teme puse cap la cap, ci de un dublu raport de întrepătrundere: laicizarea gândirii teologice, respectiv participarea activă a sensibilităţii laice la problematica religioasă. O netă opoziţie fiind practic imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învăţătura creştină origenistă şi evagriană. Dar nici în această situaţie – aşa cum vom nuanţa mai jos – nu am putea susţine că „antropocentrismul *Învăţăturilor* este datorat mai mult interpretării teologice a lumii decât procesului de laicizare a gândirii".[2] Dacă neoplatonismul se transformă într-un sistem religios (prin ceea ce s-a numit creştinarea elenismului), problematica omului cunoaşte şi ea o concomitentă mutaţie de orizont, de la antropocentrism spre o antropologie teocentrică ce vizează îndumnezeirea omului. „Iar această *theosis* – precizează J. Meyendorff – este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal".[3] Pe de altă parte, repostularea de către isihasm a dublei naturi hristice şi, prin aceasta, a posibilităţii de îndumnezeire a omului elimină căutarea raţională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor" aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam şi, implicit, împotriva „învăţăturii de afară").

În partea întâi a *Învăţăturilor* sale, Neagoe impune atenţiei „dumnezeieştile taine ale lui Hristos, care cu adevărat sântu trupul şi sângele fiului lui Dumnezeu", taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziţi „au urcat firea noastră cea omenească mai deasupra decât toate puterile cele cereşti". Adevărata piatră de încercare în deslușirea contextului bizantin ce hrăneşte meditaţiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică şi isihastă – în spiritul Sf. Simeon Noul Teolog, spre exemplu, pentru care seria

---

[1] Mircea Muthu, *Balcanismul literar românesc*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj, 2002, p. 35.
[2] *Ibid.*, p. 27.
[3] Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I. B. M. al B. O. R., Bucureşti, 1996, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

theos – psyché – soma constituie un tot unitar.[1] Dacă „Dumnezeu fu în ceriu şi nu pre pământu şi într-amândoao desăvârşit", aceeaşi desăvârşire este întipărită prin har în natura omenească: „Aşijderea au tocmit şi firea fiinţii noastre ceii omeneşti şi ne-au dat minte şi cuvântu şi suflet *îmbrăcate* (s. n.) în trup". Să reţinem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificaţii se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părţile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcţiei lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire şi pieire, ci spre curăţie şi păzire: „de te vei nevoi să-ţi păzeşti trupul [...], cu curăţie [...], tu te vei face de vei fi *şi cu trupul şi cu sufletul* (s.n.) biserică Duhului Sfânt".[2] În bună tradiţie isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul şi se face cu totul foc în sufletul său, împărtăşind şi trupului strălucirea sa [...] şi sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet", „omul creat de Dumnezeu după chipul Său şi învrednicit să fie dumnezeu este Dumnezeu, *suflet şi trup*" (s.n.).[3] „Ruga curată" de care vorbeşte Neagoe, rostită „şi cu trup şi cu suflet", este cea a omului „curat cu inima şi cu sufletul", curăţit de păcate,[4] ale cărui nevoi nu sunt decât avuţiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie": „Căci unde iaste avuţiia voastră, acolo va fi şi inima voastră", citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evanghelie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o ţesut Dumnezeu", Neagoe reia un loc de referinţă central în

---

[1] *Cf.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 257.

[2] În textul „bogomilic" citat de Hasdeu, acest aspect apare expus în termeni identici: „fericit cel ce-şi poartă trupul în curăţie, iară cu inima roagă pe Dumnezeu, că Duhul Sfânt pe acela odihneşte şi scaunul lui Hs. într-inima aceluia este! că acel trup se cheamă biserică" (*CB*, p. 335). Aşa cum e prezentată aici, condiţia trupească pune în cumpănă pretinsul asomatism definitoriu pentru gnozele dualiste.

[3] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 256, 257.

[4] „Inima curată, spune André Scrima, este inima care a depăşit ceea ce, în chiar fiinţa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existenţial, ontologic. (...) Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, aşadar, pe Dumnezeu" (*Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 72, 73).

Scanned with OKEN Scanner

teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebeşte între cămaşa interioară, cea a virtuților sau firea celor netrupeşti şi spirituale („cugetarea noastră potrivită şi adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Hristos") şi cămaşa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă", „creațiunea văzută", ruptă la răstignire).[1] La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete şi să bage seama de haina cea sufletească", pentru că „nici de un folos nu vă sunt hainele cele lucii de pre denafară, ci cele denlăuntru". „Cămaşa spurcată de pe trup" (*Iuda* 1, 23) este cămaşa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămaşa mânjită este viața întinată de multele greşeli ale patimilor trupului", spune şi Sf. Maxim.[2] Dimpotrivă, „cămaşa curată este a nestricăciunii" sufletului care nu poate fi împărțit; doar trupul poate fi veşmânt desfăcut şi răstignit.[3]

Punându-şi o problemă asemănătoare, Platon porneşte de la aceleaşi premise, dar soluția este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-şi ocroti sufletul, moşindu-i înfiriparea, supraveghindu-i înaripatea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este „să aveți grijă de voi înşivă".[4] Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înşine?".[5] Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului, şi anume prin despuierea sufletului de trup, căci „toate din suflet sunt vizibile după ce el a fost despuiat de trup".[6] În *Charmides*, Socrate propune o astfel de „anatomie" inițiatică: „să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim *înaintea* (s.n.) trupului",[7] ceea ce înseamnă că doar trupul aparține acestei lumi, pe când sufletul este vegheat de dincolo. A privi sufletul

---

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 47.
[2] *Ibid.*, 12, în ed. cit., p. 62.
[3] *Cf.* Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed. cit., p. 48. Aşa cum, la răstignire, cămaşa lui Iisus, „era fără cusătură, de sus țesută în întregime", cu neputință de sfâşiat (*Ioan* 19, 23-24). Ea reprezintă – după Sf. Ciprian al Cartaginei – „unitatea care vine de sus, adică de la cer şi de la Tatăl", de care cel care o primeşte nu se poate despărți în veci (*De unitate Ecclesiae catholicae*, 7).
[4] Platon, *Phaidon*, 115 b.
[5] *Alcibiade*, 132 b.
[6] *Gorgias*, 524 d.
[7] *Charmides*, 154 b.

Scanned with OKEN Scanner

înaintea trupului echivalează, în acest context, cu a beneficia de vederea transcendentului într-un „înainte" real care e totodată un „în sus" imaginal (în conformitate şi cu aprecierile noastre din primul excurs). Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor şi cu accesul la „câmpia adevărului".[1]

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenția enorma diferență față de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe.[2] Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului de trup) înseamnă renaştere şi izbăvire, pentru doctrina creştină – spune Neagoe – „*îmbrăcarea* iaste viața", adică în-truparea, sălăşluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Şi numai de te-ai putea dăschide uşa minții să vezi cugetele şi sufletele lor şi împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumusețea sufletelor lor şi lumina şi strălucirea hainelor, care strălucesc mai luminos decât fulgerul". Prin urmare, nu dezbrăcarea sufletului de trup (ceea ce asigură doar sufletului nemurirea), ci dezbrăcarea trupului de patimi, de care vorbeşte Sf. Simeon.[3] Nu „om îmbrăcat în haine moi", căci „viața e mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea" (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaşte „cum e răstignit şi dezbrăcat Domnul în noi",[4] care înțelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscumpărat şi înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui şi va vieți cu acela ce să potriveşte întru toate trupului său".

Capitolul imediat următor din *Învățături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam şi a lui Ioasaf*, text despre care Hasdeu spune că e „o carte poporană foarte răspândită peste toată Europa, unde au patronat-o deopotrivă

---

[1] *Cf. Phaidon*, 248 c.

[2] „Nu există nici o altă doctrină – observă J. Meyendorff – care să fi făcut mai multe ravagii în pietatea creştină ca dualismul platonic, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existență supramaterială" (*Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 139).

[3] *Cf. Cateheza* 9 (303-367). „Cum să fi luat ființa muritoare veşmântul nemuririi altfel decât dezbrăcându-se de haina morții?", întreabă N. Cusanus. „Ca şi cum s-ar fi înveşmântat în divinitate şi ar fi luat chipul ei" (*De docta ignorantia*, III, 7, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, pp. 427, 429).

[4] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

ereticii şi biserica ortodoxă",[1] prin eretici făcându-se referire – aşa cum am menționat – în special la bogomili. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceloraşi teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puțin pe abstracțiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, şi mai mult pe aspecte de viață pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai uşor înțelegerii. Tema veşmintelor (a îmbrăcării şi a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate şi interioritate, ca şi cu rolul pe care îl joacă trupul, atât în relație cu sufletul, cu mintea şi cu inima, cât şi cu privire la componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariția oamenilor „îmbrăcați în haine sparte şi întinate", „că li să topise trupurile şi să veştejise", în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe şi frumoase" al celor „îmbrăcați în ruşine", stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilității mundane nu apare decât pentru a eclipsa lumina vieții harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoşi, nevăzuți pentru lume. Dimpotrivă, ceea ce nu apare vederii, dar se dă în vederea ochilor lăuntrici, e haina inaparentă, nevăzută în lume, strălucind doar pe ecranul lumii cernite. „Cu ochii cei dinlăuntru să vedeți cele dinlăuntru", îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înțelegerii mele curățirea sufletelor lor şi a lor strălucire". Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăşi se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorității, în această secularizare efectivă a mundaneității. „A privi trupeşte", cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsa vedere a exteriorității aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiale rele, slabe şi proaste" înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte către cele denafară" şi „a păzi [...] haina care i-o au curățit cu neputrejune şi curată şi nestricată". Căci „chipurile cele denafară" sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însufleteşte, înşelătoare reflexe ale lumii trecătoare. „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoieşte din zi în zi" (*2 Cor.* 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămaşa virtuților", care în teologia

[1] *Migrațiunile postume ale sufletului*, în *CB*, p. 494.

Scanned with OKEN Scanner

bizantină înseamnă lumina harică, „îmbrăcarea slavei", după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârşiți, spune că ei „se îmbracă (*Ga.* 3, 27) cu tot trupul şi în întegime în Lumina, Care este Însuşi Hristos Dumnezeu, şi se văd pe ei înşişi împodobiți cu o slavă negrăită şi cu un veşmânt dumnezeiesc strălucitor".[1] Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu", *Efes.* 6, 11) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualității religioase, infuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbeşte despre „tocmirea trupului" din patru stihii care se vor risipi dacă trupul nu va fi purtat cum se cade, Neagoe nu numai că ilustrează, din perspectiva alegorismului literaturii populare, soteriologia imperativă paulină, conform căreia „trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune şi acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire" (*1 Cor.* 15, 53), dar el reia o temă dogmatică dezbătută şi explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colțuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplația naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd".[2] „Haina din afară, adaugă sfântul bizantin, este lumea sensibilă, împărțită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Iisus, în patru bucăți, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul".[3] Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase" al lumii, creația văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâşiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esența ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită şi nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuşi. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară", exterioritate a aparenței vizibilului care trebuie să se „topească" şi să se „veştejească", astfel încât să nu mai fie văzut, să treacă împreună cu lumea în adevărata sa stare, aceea a nimicului, a inaparentului care nu sare în ochi şi peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se şterge şi se go-

---

[1] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 215.
[2] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 238.
[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în ed. cit., p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

leşte de orice urmă a vizibilității, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, fiindcă, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaş nici altă casă mai dragă decât trupul omului". Doar sărăcit, despuiat şi gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt" (*1 Cor.* 6, 19), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dimpreună cu trupurile",[1] lucrarea harică fiind „întru luminarea şi sfințirea sufletelor şi a trupurilor". „Este necesar, afirmă Sf. Grigorie Palama, să liniştim acele simțuri care sunt mişcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru", iar trupul, „când se răzvrăteşte să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim".[2] Dezbrăcat de „hainele cele împărăteşti" ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru ceia ce fac milostenie, şi pentru viața lumii aceştia. Din cartea lui Varlaam*, află, astfel golit, deşertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile şi sufletele curate" înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemişcat pentru păcat", „străin de dorința cea rea".[3] Trup deja în comuniune cu sufletul[4] şi cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înțelegere şi se odihneşte acolo unde nu mai e vreo lucrare a minții. [...] Iar odihna aceea e nemişcarea non-simțirii ferici-

---

[1] „Omul este constituit ca ființă unitară din trup şi suflet, iar separarea lor este moartea", spune N. Cusanus, detaşarea de temporalitate. În clipa desprinderii sufletului de trup, adică la momentul morții, sufletul şi trupul nu sunt laolaltă în acelaşi loc şi timp, dar rămân „unite întru eternitate" (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit. pp. 429, 431).

[2] Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei care se liniştesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 233.

[3] Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice şi practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 63.

[4] „Sufletul să se sfătuiască cu trupul în ce priveşte mântuirea comună", povățuieşte Tertulian în *Către martiri* (tratat tradus de pr. prof. Ion Tomescu în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 11, nov. 1924, pp. 670-673); *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *Actualitatea literaturii vechi creştine*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 2007, p. 29. Este corpul *înviat* ca trup. Dacă învierea se realizează, potrivit lui N. Cusanus, prin „alăturarea unificatoare a sufletului la trup, mai presus de tot ceea ce se petrece în timp", omul învie – precum Iisus – „nu cu corpul de povară (*in corpore graui*), coruptibil, întunecat, supus patimilor (...), ci cu trupul adevărat (*in corpore vero*), cel de slavă, fără de patimi, viu şi nemuritor" (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit., pp. 431, 435). Am reluat distincția esențială între *corp* şi *trup* (corpul supratemporal, pentru Cusanus), conform tematizării fenomenologice a lui Michel Henry din *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

Scanned with OKEN Scanner

te".[1] Este ceea ce Neagoe numeşte „răpaosul trupului", în opoziție cu trupul care „osteneşte". De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robeşte"[2]; trupul nu mai face ecran între Dumnezeu şi suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topeşte, devine transparent, un veşmânt străveziu întreţesut cu sufletul care se străvede.[3] E trupul odihnit şi liniştit, dezbrăcat de lume şi îmbrăcat „în blândeţe şi în nemânie, în tăcere şi în lipsă şi în sărăcie, în curăție şi în mintea cea întreagă, întru înțelepciunea cea plecată şi în linişte". Este chiar *bucuria* stării de linişte (*hesychia*), „simțire a minții şi luminare a sufletului", după Sf. Simeon,[4] *theoria* şi *met'hodos* în egală măsură: „lumina cea înțelegătoare" şi „calea vieții cei de veci", cum le numeşte Neagoe, căci, adaugă el, „nici un lucru bun şi adevărat nu iaste între oameni, cându nu se află în lume nici un cuvios şi plăcut lui Dumnezeu". Conform învățăturii palamite, „îndumnezeirea" nu anihilează omenitatea, ci abia ea îl face pe om cu adevărat uman.[5] „Isihia – precizează Ioan Scărarul – este o neîntreruptă adorare şi slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaş trupesc".[6] Este omul *deplin* care „ca şi cum ar fi în ceriu şi cu bucurie dumnezeiască să bucură şi pre Dumnezeu roagă şi-l cântă cu umilință şi cu glas neîncetat, ziua şi noaptea". Dacă, aşa cum spune Neagoe, „capul omului cel adevărat iaste sufletul", iar „mintea întreagă" (ce are rolul de „cap în suflet", după Sf. Maxim) se pogoară şi „umple inimile", atunci ființa umană unitară – cu trup cu tot – stă „în firea

---

[1] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit*, 2, 19, în ed. cit., p. 53. Nu spunea Hasdeu, în poemul pe care l-am citat la începutul acestui ultim capitol, „Căci nu eram nici mort, nici viu / Simțind *o nesimțire*" (s.n.), prefigurând aceeaşi liniştire a tuturor zvonurilor lumii materiale, într-o stare de absolută non-sensibilitate față de ireversibila trecere mundană?

[2] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p. 213.

[3] În acelaşi poem hasdeian, trupul se absoarbe în icoana sufletului, „plăpândă, străvezie", „elastică", „neînchipuit de fină". Absorbție care e tocmai învierea trupului, descrisă de Sf. Grigorie de Nyssa ca reînchegare a sa sub acțiunea sufletului: „când sufletul trage către sine feluritele elemente împrăştiate, toată împletitura trupului va cuprinde în sine tot ceea ce-i aparține şi, prin puterea sufletului, elementele proprii se leagă din nou în vechea alcătuire trupească"; „această învelitoare corporală, care acum este descompusă prin moarte, iarăşi va fi țesută din aceleaşi elemente, dar nu în această alcătuire grosolană şi grea, ci dintr-un țesut mai fin şi eteric" (*Despre suflet şi înviere*, ed. cit., pp. 56, 75).

[4] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 15, în ed. cit., p. 386.

[5] *Cf.* J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, ed. cit., p. 105.

[6] Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 27 (Migne); *P.G.* 88: 1097 AB.

Scanned with OKEN Scanner

inimii", se adună toată în „vasele inimilor". Omul „cu inimă curată şi cu minte întreagă" cultivă liniştirea, „locul liniştii", potrivit Sf. Simeon, fiind posibil datorită unei schimbări de perspectivă, prin mutarea minții de la cele văzute la cele nevăzute. Ceea ce ne transmite „înțelepciunea şarpelui" (din *Pildă cu şarpele*) e tocmai ilustrarea acestei învățături. Dorind să vadă chip de om, „că omul iaste şi poartă podoaba lui Dumnezeu", şarpele nu vrea în schimb să fie văzut de om, „îşi dă tot trupul spre ucidere şi spre zdrobire, iar capul şi-l păzeşte". Cel ce e teofor (purtând în sine podoaba divină) nu e văzut decât de cel care, la rându-i, trece nevăzut, păzindu-şi sufletul cu prețul jertfirii trupului. Căci trupul jertfit devine trup nevăzut, odihnit în podoaba în care se scurge.

Cât despre o posibilă influență bogomilică a cărei coexistență cu influența isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidență. Iar aceasta, cu toate că, aşa cum am văzut, pretinsul bogomilism ce hrăneşte *Învățăturile* domnitorului, aluvionând dinspre literatura populară, nu se poate proba cu argumente hotărâtoare.[1] Hasdeu se referă expres la ultimul capitol din cartea lui Neagoe: *Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eşirea sufletului său,* considerându-l o dovadă în sensul răspândirii bogomilismului (şi, pe această filieră, a ideilor gnostice) în mentalul epocii.[2] Or în textul invocat, complexul semnificant al temelor creştine discutate de noi anterior rămâne acelaşi, neabătându-se nici o clipă de la nucleul tare al corpus-ului dogmatic interpretat drept canonic de teologia bizantină. Mai mult, o scurtă privire asupra lui va scoate în evidență mai degrabă substratul isihast.

„Că acum eu intraiu în pomenirea morții, că cu totul mă îmbrăcai în grijă", se tânguie cel aflat în pragul plecării. *Intra-*

---

[1] Şi aceasta întrucât, în primul rând, singurele apocrife bogomilice atestate ca autentice sunt *Interrogatio Johannis* şi *Vedenia lui Isaia* (*cf. CB*, pp. 536-537, n. 113, 115). În al doilea rând, cercetările au stabilit că nu se poate vorbi de o răspândire a bogomilismului în Țările Române. Vorbind despre încercările de interpretare a acestor „legende balcanice ca fiind expresia credințelor bogomilice", M. Eliade îl aminteşte pe Dem. Russo care criticase ipoteza lui Hasdeu şi arătase precedentele şi paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice şi mai ales bogomilice (*cf. De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 99).

[2] *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 316 ş. u.

Scanned with OKEN Scanner

rea pe „calea cea de întristăciune" a stingerii celor lumeşti înseamnă *îmbrăcarea* în grija mântuirii de iubirea acestei lumi, de neantul morții vii care biruie firea cea slabă, fără de credință. „Numai ce-mi iaste grijă de sufletul mieu şi cum voi trece prin vămile cele înfricoşate". Intrarea nu garantează întoarcerea spre cele divine, ci doar *trecerea*; pentru a trece nevătămat şi curat, sufletul trebuie să se îmbrace în grijă, să se elibereze de cele neziditoare din om, lepădându-se de neantul celor nepăzite şi ca atare săditoare de grijă. Grija de lume (*îngrijorarea*) îl înlănțuie de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu, „înşelăciunea aceştii lumi amăgitoare", cum o numeşte Neagoe, „această lume mincinoasă". Dimpotrivă, grija de mântuire (*îngrijirea*) este redobândire a acestui Chip, păzire a lucrării nealterate a harului, puritatea şi cultivarea credinței, curăție atât a trupului cât şi a sufletului („să vă fie sufletele curate, dinpreună cu trupurile"). „De grija cea dintâi trebuie să scape omul, spune D. Stăniloae, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătimire, a dobândit nepătimirea. Spre eliberarea aceasta țintește purificarea, nu ca să ne elibereze de grija de Dumnezeu".[1] Astfel încât existența creştină nu înseamnă o fugă de lume (precum în complexul ideatic neoplatonician ori gnostico-bogomilic) – căci stă chiar în esența omului să ființeze în lume –, ci o *distanțare* ori o *detaşare* lăuntrică față de pătimirile lumii şi de ciclul manifestării, față de ceea ce am putea numi mundaneitatea lumii, ca trup al suferinței sau chip trecător al lucrurilor: „priviiam spre lucrurile cele trecătoare şi spre slava cea deşartă a lumii [...], iată acum că apuseră, şi altă privire dobândii". *Acum*, în pragul trecerii spre cele nelumeşti, lumea apune în propria sa deşertăciune, iar aceasta conform sensului eshatologic al *apusului*, discutat de noi în primul excurs. În privirea însăşi se dezvăluie un nou orizont, o altă lumină, ochiul lăuntric deschizându-se pentru a vedea nevăzutul care i se oferă.[2] Or, pentru a putea vedea, sufletul trebuie mai întâi

---

[1] Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Ştiință, Cluj, 1993, p. 104.

[2] „La om e ochiu-n suflet, privind ce nu se vede", spune Hasdeu în poemul *La casa de nebuni*; „sufletul are ochii săi" (*Sic cogito*, p. 85).

Scanned with OKEN Scanner

să se desprindă de trup şi de trupul lumii, să realizeze o distanță fenomenologică în raport cu ceea ce nu apare prin sine: „sufletul mieu acum să dăsparte de la voi", spune Neagoe, „sufletul mieu încă va merge unde-şi va fi gătit", adică „cu dor mare [...] înaripat către Dumnezeu". Unde-şi va fi gătit înseamnă însă intrarea în pre-gătire, trecerea „prin uşa strâmtării", pe calea îngustă, abia văzută, a despărțirii dintre trup şi suflet. „În strâmtorarea sa" – precum în smerirea lui Manase[1] – sufletul se smereşte către linişte, îmbrăcat în grija cea bună a mântuirii, în răgazul trecerii sale nepătimitoare spre binele veşnic: „şi veți trece către linişte cu bine şi cu blândețe, unde să vor unge trupurile voastre, [...], iar sufletele vor dobândi sufletescul bine cel de veci". Dar înaintea sufletului care pregăteşte ungerea purificatoare a trupului, „mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor şi soleşte dreptățile sufletului şi ale trupului".[2] E vorba de „mintea trează", de „mintea cea bună" căreia îi e dat să păzească în noi ceea ce e mai presus de noi. Paza minții e astfel „o depănare necontenită a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minții în ea însăşi".[3] E un moment de supraconvertire sau de întoarcere mântuitoare, de închinare rugătoare, aşa cum acelaşi Manase îşi pleacă „genunchii inimii", rugând bunătatea şi mila divină,[4] şi care, spune Neagoe, „numai pentru această întoarcere" a fost izbăvit.

Chiar dacă subiectul în chestiune ar putea să pară încă discutabil, un lucru e însă cert: nu se poate vorbi de o influență directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puțin aşa cum rezultă din corpus-ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca

---

[1] *II Paralipomena* 33, 12. „Strâmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viață" (*Matei* 7, 14).

[2] Un pasaj dintr-un text „bogomilic" citat de Hasdeu ilustrează tocmai speranța în mântuirea sufletului laolaltă cu cea a trupului: „Avram zice: Doamne, spune-mi, cine eşti tu? Arhanghelul zise: eu sunt arhanghelul Mihail, şi sunt trimis să iau sufletul tău. Avram zise: Doamne! să fiu dus cu trupul la Domnul, Doamne! Atunci îngerul sui în cer, şi cu frică grăi către Domnul. Şi-i porunci Domnul să-l ia pe Avram cu trupul" (*Cuvânt despre viața şi moartea lui Avram, cum a venit arhanghelul să ia sufletul lui*, în *CB*, pp. 157-158).

[3] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.

[4] *Rugăciunea regelui Manase* 11.

Scanned with OKEN Scanner

atare într-un text însufleţit la tot pasul de dogma creştină ortodoxă, aşa cum am încercat să arătăm în acest ultim excurs. Dacă luăm totuşi în considerare un posibil filon concurenţial, el este mai degrabă de natură estetică, irigând structura textuală cu valori şi teme ce aparţin literaturii populare. Este şi motivul în virtutea căruia – în *Învăţăturile* lui Neagoe – retorica isihastă dominantă pare „umanizată" de o tradiţie populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, şi a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmaţiilor nu poate fi depăşit decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ţinând cont şi de observaţia lui I. P. Culianu cu referire la originea intelectuală şi nicidecum populară a bogomilismului.[1] Prin tot ceea ce am spus, nu dorim să punem defel la îndoială creştinismul autentic al lui Hasdeu,[2] ci doar *sincretismul*, inoperant oricum, care alătură sub steagul unui esoterism *sui generis* doctrine nu doar convocate din varii zări ale spiritualităţii umane, ci în esenţă ireconciliabile. Pe de altă parte însă, aşa cum observă Mircea Eliade, „s-ar putea încerca, în perspectiva creştinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolului întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare – departe de a considera modalităţile « păgâne » ale sacrului (fetişurile, idolii etc.) drept etape aberante şi degenerate ale sentimentului religios al umanităţii decăzute prin păcat – ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viaţa religioasă a umanităţii – viaţă religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât aşteptarea lui Cristos".[3] Ceea ce rămâne din această

---

[1] *Cf.* Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 257.

[2] „În esenţă – spune el –, religia creştină reprezintă o învăţătură de cea mai înaltă spiritualitate. Predica ei sfântă constă în renunţarea la trup, viaţa cu Dumnezeu, adică gândul, cuvântul şi fapta cu el. În această învăţătură superioară constă taina « victoriei care a supus lumea » (Ioan, V, 4): ea a acţionat asupra laturei interioare, spirituale, veşnice a omenirii. Ea a cucerit pe oameni numai pentru a-i face la rândul lor să cucerească latura exterioară, materială, perisabilă" (*Giambattista Vico*, în B. P. Hasdeu, Mapa V, ms. 2, Biblioteca Academiei; *apud SF*, pp. 267-268).

[3] *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 46, n. 1. Referitor la raportul dintre tradiţia filosofică platoniciană şi creştinism, Sf. Augustin notează: „cei care se numesc « filosofi », dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinţei noastre – şi mai ales filosofii platonici –, aceste spuse nu numai că nu sunt de temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei", „ca pe

Scanned with OKEN Scanner

inedită fenomenologie spiritualistă e tocmai efortul de revalorizare a acestor – să zicem – *hierofanii incomplete*, prolegomene pre-creştine ale Întrupării; altfel spus, „zarea dintre arbori" invocată de Hasdeu într-unul din poemele sale, acel orizont comun, nevăzut, cum ar spune Merleau-Ponty, al intervalului copacilor dintre copaci.

În finalul acestor încercări interpretative, nu putem decât subscrie îndemnului adresat de Hasdeu însuşi posibililor săi detractori: „Demonstrați prin știință acolo unde va fi rătăcit știința autorului. Îndreptați prin bunul simț ceea ce bunul simț al autorului va fi putut să nu observe. Examinați cu iubirea de adevăr punturile, în care iubirea de adevăr a autorului nu va fi răzbătut prin toate dificultățile unui nămol de probleme".[1]

---

nişte aur sau argint" pe care „le-au scos ca din nişte mine ale Providenței" (*De doctrina christiana*, II, 144-145, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 189-191).

[1] *ICR*, II, p. 513.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

„Desfundarea fântânilor" 7

I KATHODOS sau „Raza ce coboară" 11
1. Mărginirea universului din infinit 11
2. Naşterea negației prin mărginire 18
3. Ex-om şi obsesia 26
4. Nici un spirit fără materie 47
5. Tinderea făpturii spre dezmărginire 58

II ANODOS sau „Suişul cel fără de-apus" 73
1. Liberul arbitru şi Providența 73
2. Telegrafia iubirii 86
3. Partea infinitului în făptură 99
4. Supraom şi inspirație 114
5. Excelsior 127

„Zarea dintre arbori". *Eshatologie şi fenomenologie spiritualistă* 150

O carte care se zideşte în jurul sufletului poate mira astăzi, mai ales când e vorba, precum în eseul de faţă, despre o viziune aparent necanonică, ieşită din tipare, cum pare să fie, la prima vedere, doctrina esoterică a lui Hasdeu. La a doua vedere însă, nedumerirea se transformă în revelaţie, căci dincolo de miracolul unui suflet surprins în datele sale „obiective", fenomenal „detectabile" prin recursul la o metodă pozitivistă, aflăm rădăcinile adânci, coborâtoare până în negura timpurilor.

Autorul

„Tinerii de astăzi au, între alte misiuni pe care le impune istoria, şi misiunea de a-şi asimila gândirea lui Hasdeu. Acest mare scriitor necunoscut nu trebuie numai citit; el trebuie asimilat."

Mircea Eliade

„Doar când filologul are spirit filosofic, cum se întâmplă în cazul lui Hasdeu, abia atunci el ne poate descrie ceva mai cu noimă lucrurile."

Constantin Noica

CASA CĂRŢII DE ŞTIINŢĂ
PRO VIRTUTE ET SCIENTIA

ISBN 978-973-133-613-8

Scanned with OKEN Scanner